This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

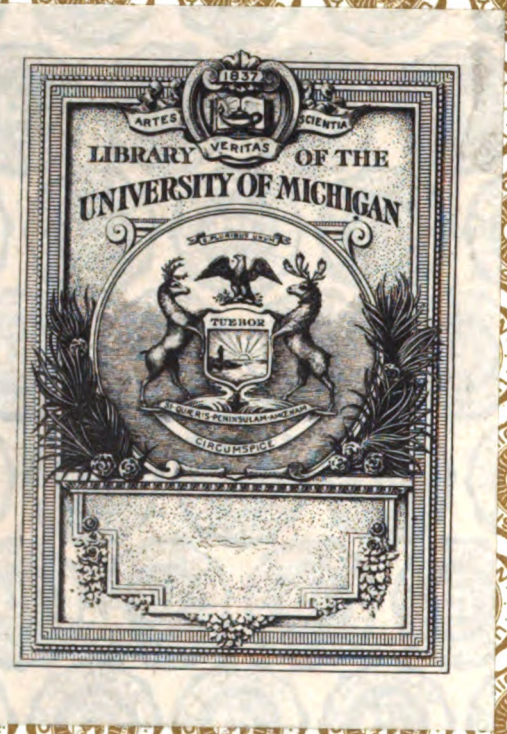
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,103,077

Digitized by Google


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Digitized by Google

Digitized by Google

DL
3
R45

Digitized by Google

Digitized by Google

RIODICAL ROOM
NERAL LIBRARY
NIV. OF MICH.

JUL 6 1925

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

TOME XCII. N^os^ 4-5-6. — JUILLET-DÉCEMBRE 1925

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI^e^)

1925

Digitized by Google

SOMMAIRE

M. Ginsburger : **Les explications des noms de personnes dans l'Ancien Testament.**
E. Cavaignac : **Calendriers et fêtes religieuses.**
R. Maunier : **Les rites de construction en Kabylie.**
E. Vassel : **Sur le dieu cavalier des Carthaginois.**
M. Cahen : **L'étude du paganisme scandinave au XX^e siècle.**
A. Lagarde : **La pénitence dans les Églises d'Italie au cours des IV^e et V^e siècles**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° *L. Stanenhagen* : Absolute Stellungnahmen (*A. Koyré.*)
2° *E. Brunner* : Die Mystik und das Wort (*A. K.*)
3° *Hespéris*, tome V (*Cl. Huart.*)
4° *H. Delafosse* : Le quatrième Évangile (*P.-L. Couchoud.*)
5° *P. Lasserre* : La jeunesse d'Ernest Renan. I-II (*Pr. Alfaric.*)
6° *Chr. Maréchal* : La Mennais. La dispute de l'Essai sur l'indifférence (*P. Alphandéry.*)
7° *F. Strowski* : Histoire littéraire de la France : de Ronsard à nos jours (*P. A.*)
8° *Fr. Palmer* : Heretics, Saints and Martyrs (*P. A.*)
9° *A. v. Harnack* : Marcion : das Evangelium vom fremden Gott (*H. Delafosse.*)
10. *H. Raschke* : Die Werkstaff der Markusevangelisten (*H. D.*)

II. — *Notices bibliographiques.*

W. O. E. Oesterley. The Sacred Dance. — *H. W. Schomerus*. Sivaitische Heiligenlegenden. — *A. Guillaume*. The traditions of Islam. — *D. S. Blondheim*. Les parlers judéo-romans et la *Vetus latina*. — *Carlos F. Melo*. Hermès. — *C. Bonavia*. Santita del nostro tempo. — *J. Dedieu*. Histoire politique des protestants français. — *J. Monti*. Manuel international des organisations catholiques. — *J. Tixeront*. L'ordre et les ordinations.

CHRONIQUE

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1926 : Paris..... **50 fr.**
— — — Départements..... **52 fr.**
— — — Étranger..... **55 fr.**
Un numéro pris au Bureau..... **10 fr.**

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, aux Éditions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VI^e).

AVIS A MM. LES ABONNÉS : Passé le délai de trois mois, aucune réclamation pour numeros manquants ne sera admise.

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-DOUZIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

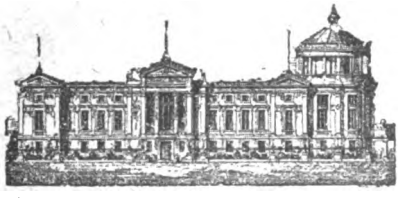
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

QUARANTE-SIXIÈME ANNÉE — TOME QUATRE-VINGT-DOUZIÈME



PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1925

Digitized by Google

Digitized by Google

LES EXPLICATIONS DES NOMS DE PERSONNES

DANS L'ANCIEN TESTAMENT [1]

On sait que, dans l'Ancien Testament, il y a un certain nombre de passages qui contiennent des explications de noms de personnes. Eve fut nommée *Hawâh*, parce qu'elle était *la mère de tous les vivants*. Noé eut son nom de ce que l'on disait lors de sa naissance : « *Celui-ci nous soulagera de notre œuvre et du travail de nos mains sur la terre que Jahwé a maudite*, etc.

Il va sans dire que les commentaires ne manquent pas pour expliquer et souvent aussi pour rectifier ces explications, mais, à ma connaissance, on n'a jamais essayé de trouver une solution d'ensemble, on ne s'est jamais demandé, pourquoi ce sont uniquement tels et tels noms qui sont expliqués et pas d'autres.

Le problème serait résolu, si l'on pouvait démontrer que tous les noms en question ou, du moins, la plupart d'entre eux ont un caractère particulier, une origine spéciale, de sorte que les rédacteurs de l'Ancien Testament trouvaient nécessaire d'y ajouter une explication. Il me semble que c'est dans cette direction qu'il faut chercher la solution du problème. J'ai tâché de le faire, sans prétendre y avoir réussi complètement. C'est une idée que je voudrais soumettre à l'appréciation des lecteurs de cette *Revue*.

(1) Communication faite au Congrès d'Anthropologie de Strasbourg de juillet 1925.

Digitized by Google

Commençons par un passage qui est typique sous ce rapport (*Gen.*, XXX, 11).

Lorsque Zilpah, servante de Jacob, eut mis au monde un fils, Léah dit : בָּגָד ou, d'après une autre leçon, בָּא גָד, tandis que les Septante traduisent Ἐν τύχῃ, ils lisaient donc בְּגָד, *en bonheur* ou *par bonheur*.

Il est évident que, par cette explication du nom de Gad, l'auteur de ce passage n'avait d'autre but que d'écarter une autre explication, celle qui voyait en ce nom le nom du dieu Gad, divinité bien connu déjà dans l'Ancien Testament (*Jos.*, XI, 17 et XII, 7; *Is.*, LXV, 11), ainsi que chez les Araméens, chez les Phéniciens et chez les Assyriens (1).

La vocalisation massorétique prouve, à mon avis, que, au lieu de בְּגָד, qui n'était pas assez clair, on lisait d'abord בַּגָּד, avec l'article pour indiquer qu'il s'agissait d'un nom commun et non d'un nom propre. D'autres écrivaient בָּא גָד, *le bonheur est venu*, et, comme cela pouvait encore prêter à équivoque, on élimina le *Alef* et on écrivit en un mot בְּגָד.

Le nom de *Ascher* se trouve, pour la première fois, dans *Gen.*, XXX, 13 et est expliqué par les mots dits par Léah : *beoschri ki ischrouni banoth*. Les Septante traduisent : Μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαριοῦσι με αἱ γυναῖκες.

La traduction de *beoschri* par Μακαρία ἐγώ semble indiquer que déjà le traducteur grec a corrigé le texte qu'il avait devant lui ou que ce sont les Massorètes qui l'ont changé. C'est pour cette raison qu'on a proposé de lire בַּאֲשֶׁרָה au lieu de בְּאַשְׁרִי (2). Mais je crois qu'il serait préférable de supprimer simplement le Yod final et de lire בְּאַשְׁר. De cette façon nous aurions une expression analogue à בְּגָד. Les deux termes signifient, en effet, *en bonheur* ou *par bonheur*.

Le motif de l'explication du nom *Ascher* est identique à celui que nous avons trouvé pour le nom de Gad, puisque là encore

(1) Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, 68 n. 3 et Deimel, *Panth. babyl.*, 420.
(2) *Revue des Études juives*, t. XXXIV (1897), p. 318.

Digitized by Google

il s'agit d'une divinité païenne bien connue chez les Assyriens et rendue, dans les inscriptions cunéiformes, par A-šer, A-śa-ru-um, A-usar, A-šur et Aš-śur (1).

Dans ces deux cas, nous aurions donc une espèce d'interdiction. On ne pouvait, sans doute, pas éliminer ces noms d'origine païenne, et alors on leur a donné une explication qui les rendait inoffensifs et admissibles dans les milieux monothéistes.

La même raison peut être invoquée pour beaucoup d'autres noms expliqués. Le nom de Ruben était un nom païen, puisque, d'après Josèphe (*Ant*,, I, 19, 7), le Syrien et la traduction éthiopienne, sa forme populaire et, sans doute, originale était Ῥουβηλός, donc ראובל, רעובל ou רעובעל, *visage* ou *amour de Bél ou Baal*, nom qui correspond à רעואל (*Gen.*, XXXVI, 4, *Exod.*, II, 18).

Siméon est l'équivalent du dieu phénicien Eschmun ou Baal-samen, qui signifie peut-être *Maître du ciel*, le soleil, de la racine שׁם, que nous trouvons encore dans les noms de *Šamma* (I *Chr.*, VII, 37), *Šamgar*, *Šemeber*, *Ašima* (II *Rois*, XVII, 30) (2).

Le nom de Lévi est dérivé, d'après Goldziher (3) de Levjathan, comme Naḥaš de Neḥušthan, et signifie le dieu Serpent.

A propos du nom de Judah on a remarqué, avec raison, qu'il faut le rapprocher des formes *Abîhûd*, *Aḥîhûd*, *Ammihûd*, où la seconde partie signifie probablement *splendeur* et désigne, sans doute, aussi une divinité solaire (4).

Dan était également le nom d'une divinité païenne, ainsi que le prouvent *Amos* VIII, 14 et des noms tels que *Daniel* et *Abidan* (*Num.*, I, 11; II, 22; VII, 60, 65; X, 24).

Nafthali était un dieu qui avait son sanctuaire à *Qedeš Nafthali* (*Juges*, IV, 6).

Zabulon correspond peut-être au phénicien *Ba'al zeboul*,

(1) A. T. Clay, *The empire of Amorites*, p. 170.
(2) Kohler, *Segen Jacobs*, p. 34.
(3) *Der Mythos der Hebraeer*, p. 211.
(4) Kohler, *Ibidem*, p. 44.

Digitized by Google

« Maître de la demeure céleste », terme emprunté à l'assyrien *bît zâbal*, qui est l'équivalent de l'accadien *sag-il* ou *sag-ga* et qui est devenu *Zabâl* en syriaque (1). Le même élément se trouve dans les noms phéniciens *Izebel* (Jézabel), בעל אזבל, שם זבל (2) et *Bel-Zeboul*, dont *Bel-Zeboub* n'est qu'une altération.

Benjamin est peut-être identique à *Minjamin*, nom qui se trouve dans Néhémie XII, 17, et *Meni* est une divinité païenne mentionnée dans *Is.*, LXV, 11.

Les noms de Jacob pour Jacobël, Joseph pour Josephël, Israël, Ismaël, contiennent tous l'élément *'ël*, qui, d'après Stade (3), désignait, au début, comme *Ba'al* ou comme l'arabe *dhû*, un démon local, puis, chez les Himjarites, chez les Arabes du Nord et chez les Cananéens un dieu, une divinité, en général. C'est parce que ce sens était encore vivant dans les noms, que nous venons de citer, qu'on leur a ajouté une explication.

Enfin nous trouvons des noms de personnes dont l'étymologie est moins certaine, mais qui dérivent probablement aussi de divinités adorées par les anciens Hébreux ou par leurs voisins

Hawâh (Eve) est une divinité des enfers selon Gressmann (4) et Lidzbarski (5).

Qajin (Cain) doit provenir, d'après Eduard Meyer, du dieu sabéen *Qaindn* (6).

Set est un des dieux primitifs de l'Égypte: Il était le dieu de la Basse-Égypte et en particulier de la région d'Avaris, capitale des Orientaux (7).

On ne connaît pas de dieu du nom d'Edom. Mais des savants

(1) Kohler, *Ibidem*, *Jewish Quarterly Review*, XI, 242/4.

(2) *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LVII (1903), p. 794.

(3) *Geschichte des Volkes Israel* et *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, VI, 4/5.

(4) *Archiv für Religionswissenschaft*, X, 357 et ss., *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXX, 27.

(5) *Ephemeris*, I, 26 et ss.

(6) *Israeliten*, p. 397.

(7) Alexis Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, p. 55.

Digitized by Google

comme Gunkel (1), Procksch (2), Ulmer (3) sont d'accocd pour admettre qu'il doit avoir existé. Comme preuve ils citent surtout le nom de *'Obed Edom*, « serviteur d'Edom » (II *Sam*, VI, 10 et ss.), les noms phéniciens [תן] אדם י (*CIS*, I, 109) et מלכאדם (*CIS*, I, 365) et le nom punique עבד אדם (*CIS*, I, n. 295, 4). W. M. Müller (4) pense à une divinité égyptienne *Atum*, dont il a trouvé la forme féminine *Atuma*. Le *t* au lieu du *d* s'expliquerait par le fait que les Égyptiens ont l'habitude de changer les consonnes dans les mots d'origine étrangère.

Le même W. M. Müller (*l. c.* p. 316 et ss.) croit que le nom d'Esaü est à rapprocher de la déesse 'Asit qu'on rencontre parfois sur des monuments du nouveau royaume.

Le nom de Moïse a été expliqué de différentes manières par les savants modernes. La plupart d'entre eux ont voulu y voir un mot égyptien. Naville (5), Gardiner (6), Gressmann (7), Spiegelberg (8) ont pensé à *Mosou* « enfant », comme dans *Ah-mosis*, Enfant d'Ah, *Thout-mosis*, Enfant de Thot. Mais récemment, le savant Américain A. T. Clay a démontré, dans son ouvrage sur l'empire des Amorites (p. 181/2), que ce peuple adorait une divinité du nom de *Masch* ou de *Mesch* correspondant au dieu babylonien Nergal et se trouvant, par exemple, dans le nom de *Meš-lam-ta-e*, « Meš envoie encore un fruit ». Il est possible que ce même nom figure aussi dans les noms bibliques, tels que *Maš* (*Gen.*, X, 23), *Miš'al* (*Josué*, XIX, 26), *Mdšdl* (I *Chr.*, VI, 59).

Le même Clay (*ibid.*, p. 177/8) observe que les fils de Moïse, Gerson et Eliézer, portent également des noms empruntés à des divinités émorites. Le nom du dieu *Gir* figure dans beau-

(1) *Genesis*[3], p. 76.
(2) *Genesis*, p. 321.
(3) *Die semitischen Eigennamen*, p. 25-26.
(4) *Asien und Europa*, p. 316.
(5) *Store-city of Pithom*, p. 7.
(6) *Journal of Eg. Arch.*, V (1918), p. 221.
(7) *Mose und seine Zeit*, p. 432.
(8) *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft*, 1889, p. 633.

Digitized by Google

coup de noms de personnes mentionnés dans les inscriptions sémitiques de l'Ouest, tels que *Girmilki* et d'autres.

Les sources babyloniennes parlent d'un dieu nommé *Gir ša birqi*, Gir de la splendeur, et *Gir ša šadi*, Gir des montagnes.

Le même élément se trouve dans le nom de *Nin-gir-zu*, divinité de Tello, ainsi que dans les noms phéniciens mentionnés par Lidzbarski (1), tels que *Gir-Aštoreth*, *Gir Ba'al*, *Gir-Melk*, *Gir-Melqart*.

Ezer ou Azar se trouve non seulement dans des noms bibliques mais aussi en araméen, palmyréen, phénicien et dans l'arabe du sud (2).

Aziru, fils d'Abdi-Aširta, fut reconnu chef des Amorites du Liban par les Égyptiens de l'époque d'Amarna (3).

Tous les noms cités jusqu'à présent sont contenus dans le Pentateuque. C'est que dans les autres parties de l'Ancien Testament il n'y a que très peu d'explications du genre de celles dont nous nous occupons. Je citerai celles qui sont données pour les noms de Samuel et de Salomon.

- A propos de Samuel nous lisons dans I *Samuel* I, 20. Il arriva donc, quelque temps après, qu'Anne conçut, et qu'elle enfanta un fils; et elle le nomma Samuel, *parce que*, dit-elle, *je l'ai demandé à Jahwé*.

Or, cette explication est linguistiquement impossible, puisque Šemouël ne peut pas être dérivé de la racine ša'al.

Practorius (4) dit que nous avons là une contraction de *šemoua' ël* « exaucé par Dieu », ce qui est un contre sens, car ce n'est pas Samuel qui a été exaucé par Dieu, mais sa mère.

Il me semble que la difficulté s'explique beaucoup plus facilement, si nous nous rappelons qu'il existe une divinité babylonienne du nom de *Su-mu*, que *Su-mu-ilu* était un roi de la dynastie de Larsa, que *Ilu-šuma* était un roi d'Assyrie et que

(1) *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, p. 233.
(2) Ulmer, *Die semit. Eigennamen im Alten Testament*, p. 9 n. 3.
(3) *The empire of Amorites*, p. 100.
(4) *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft*, LVII (1903), 777.

Digitized by Google

Sumu-abum était le fondateur de la première dynastie de Babylone (1).

Quant au nom de Salomon, il est intéressant de constater que la Ištar d'Uru-Silim-ma, donc de Jérusalem, s'appelait *Šulmanit* [u...

David a donc rendu son ancien nom à la ville et nommé deux de ses fils d'après l'ancien dieu, Salomon et Absalom (2).

Le dieu Σελαμάνης = assyr. *Šalman* fut adoré dans un sanctuaire non loin d'Alep d'après une inscription publiée dans *Hermès*, XXXVII, p. 97 (3).

Enfin *Šalman* ou *Šalmu* est mentionné aussi comme divinité émorite (4).

Je me demande, si de tous ces faits il n'est pas permis de conclure que, à une certaine époque, des noms de personnes étant en rapport avec des divinités païennes et reconnus comme tels reçurent une explication qui s'accordait avec l'idée monothéiste.

Comme on ne pouvait pas les supprimer de l'usage courant, on réussit par ce moyen, à leur enlever ce qu'ils avaient de choquant pour les adhérents de la nouvelle religion.

De cette façon on réalisa la parole d'Osée II, 17 : « J'ôterai de sa bouche les noms des Baalim et on n'en fera plus mention par leur nom » et de Deut., XII, 3 : « Vous mettrez en pièces les images taillées de leurs dieux, et vous ferez périr leur nom de ce lieu-là ».

M. Ginsburger.

(1) A. T. Clay, *The empire of Amorites*, p. 91, 156.
(2) *Acta orientalia*, I, 77 et ss.
(3) Ed. Meyer, *Die Israeliten*, 295.
(4) A. T. Clay, *l. c.*, p. 141.

Digitized by Google

CALENDRIERS ET FÊTES RELIGIEUSES [1]

Je voudrais appeler l'attention sur certaines difficultés qui se présentent dans l'étude des fêtes religieuses de l'antiquité.

On sait que, dans les religions des premiers peuples civilisés, religions en général naturalistes, un grand nombre de fêtes étaient liées évidemment et étroitement à des phénomènes naturels, et, par conséquent, avaient ou auraient dû avoir une place très déterminée dans l'année.

On sait aussi que, les connaissances astronomiques de ces peuples étant encore loin d'être parfaites, leurs calendriers étaient fort sujets à se dérégler. Il en résulte que, quand on rencontre une des fêtes dont nous parlions, rattachée à un événement historique nettement daté, il se pose une question importante : quel était l'état du calendrier au moment considéré ?

Malheureusement les historiens de la religion dédaignent souvent ces questions arides de la chronologie. Il en résulte des accidents.

Je vais donner quelques exemples, au hasard de mes lectures. Il va de soi que je ne proposerai pas, pour chaque cas, une solution tranchée. Je vais, dans ce qui suit, planer au dessus de l'Égypte, de l'Assyrie, de la Grèce, etc. C'est dire que je n'ai pas la prétention d'avoir fait une enquête appro-

(1) Communication lue au Congrès d'anthropologie tenu à Strasbourg en juillet 1925, section d'Histoire des religions.

Digitized by Google

fondie sur chaque cas. Je vais indiquer les difficultés plutôt que les résoudre.

1°) Voici d'abord un exemple pris en Égypte. M. Sourdille, dans un ouvrage très fouillé, me paraît avoir établi qu'Hérodote avait vu l'Égypte entre le mois de juillet et le mois de décembre (*Durée et étendue du voy. d'Hérod. en Égypte*). Or, il le fait assister à une fête de Saïs qui serait « du mois de Choiak » (p. 51, 63, 253). Impossible. Quand ce ne serait que par les doubles dates des papyrus d'Assouan, nous savons que le mois de Choiak, au v^e^ siècle, tombait en mars-avril. Il faut donc que la fête vue par Hérodote soit autre que la grande fête du culte osirien et isiaque, par exemple celle de Payni. La question est à reprendre.

2°) La fête de Tammouz a le caractère bien marqué d'une fête destinée à célébrer la mort de la végétation. Elle peut donc se placer soit à la fin de l'année agricole, soit après la moisson des céréales, soit au moment où la végétation printanière est brûlée par le Soleil. Chez les Sumériens, puis chez les Sémites, elle semble avoir occupé les deux premières places (Baudissin, *Adonis u. Esmun*, p. 100 sqq.). Mais, à Athènes, il semble que la fête d'Adonis ait été célébrée au mois de mai-juin, qui, sous le ciel de la Grèce, est en effet le moment indiqué (*ibid.*, p. 127).

Il est une autre divinité et une autre fête qui, chez les Doriens de Spartes, répondait à la même idée : les Hyakinthies. On les a placées aussi à la fin du printemps (Dict. Saglio-Pottier, art. *Hyakinthia*). Mais, en 479, année sur laquelle nous sommes assez exactement informés pour pouvoir établir une chronologie quelque peu précise, les Hyakinthies semblent tomber en juillet. L'explication est simple : le calendrier spartiate, fixé au vi^e^ siècle sur le principe de l'octaétéride, avait, en 479, pris un certain retard. En revanche, en 390, les Hyakinthies sont revenues à leur place normale, en mai-juin : et il semble bien résulter d'autres indices que, dans l'intervalle, le calendrier spartiate avait été corrigé (*Rev. des Etudes grecques*, 1911, p. 490).

Digitized by Google

Il est une autre fête dorienne qui est liée à un événement naturel : les Karnées, fêtes des vendanges, qui en Grèce se placent en août-septembre. M. Boethius, qui vient d'étudier le calendrier argien (*Upsala Univers. Arskrift*, 1922), part de là pour placer le mois de Panamos, le mois des Némées, qui précédaient les Karnées de deux mois, en juin-juillet (p. 50, 71). J'ai l'impression qu'en 217 les Némées ont été un peu plus tardives. Il faudrait voir si, par suite de la marche du calendrier argien, Karneios n'avait pu alors glisser jusqu'en octobre. La question est à étudier.

3°) Autre exemple, pris à l'histoire romaine. On connaît le culte des prêtres danseurs, lesquels célébraient leurs cérémonies principales en mars. M. Cirilli, qui l'a étudié, place pourtant avec raison, en octobre, les fêtes qui ont arrêté Scipion sur l'Hellespont en 190 (*Les prêtres danseurs*, p. 125, 134-5). La contradiction paraît l'embarrasser. Elle se résout pourtant par le fait qu'en 190, si étrange que puisse paraître la chose, le mois de mars romain correspondait en réalité à octobre-novembre.

Signalons en passant une difficulté qui se présente à la même époque : le cas du *ver sacrum* de 194. On nous dit que le croît du bétail, du mois de mars au 1er mai, devait être consacré aux dieux (T. Live XXXIV, 44), et comme mars tombait alors à l'entrée de l'hiver, l'offrande n'a pas dû être somptueuse. Il se peut que l'annaliste suivi par T. Live ait mis la date précise de son crû, sans se rendre compte de l'état du calendrier romain au début du II^{e} siècle. Il se pourrait aussi qu'il y eût là l'application d'une vieille formule religieuse, et que précisément des anomalies de ce genre aient amené les Romains, à cette époque, à entreprendre la remise en ordre de leur calendrier. Je livre la question aux spécialistes de l'histoire religieuse romaine.

4°) Un dernier exemple nous sera fourni par la religion iranienne : il s'agit de la grande fête de Mithra, au 7^{e} mois de l'année perse. En 1079, cette année commence en mars, et le

Digitized by Google

7e mois tombe en septembre, comme le postulent les livres sacrés des Parsis. Auparavant les Perses avaient suivi l'année de 365 jours, et en 632 le 7e mois correspondait à décembre-janvier. M. Nöldeke estime que la même année vague était en usage sous les Sassanides et qu'en 226 par exemple le 7e mois tombait en avril : de fait, Tabari place une bataille en ce mois, et la saison paraît convenable (*Tabari*, éd. Nöldeke, p. 14). Mais je suis convaincu que les Sassanides savaient corriger leur année vague par le système qu'indiquent les auteurs arabes, et que, du IIIe au VIIe siècle, le mois de Mithra tombait en décembre-janvier : si vraiment la fête de Mithra a influé sur la fixation du Noël chrétien, il ne saurait en être autrement Avant le IIIe siècle, par contre, l'année vague régnait seule en Perse, de sorte qu'au temps des Achéménides, j'ai cru pouvoir établir que le jour de l'an perse tombait en décembre-janvier. Alors le 7e mois tombait en juillet, avec la grande fête où le Roi avait le privilège de s'enivrer (Duris, FHG, II, 472), et l'on conviendra que, pour une divinité solaire, l'époque est plus convenable que l'automne ou l'hiver.

Il me serait facile d'allonger la liste de ces exemples. Mais, encore une fois, je n'ai pas l'outrecuidance de prétendre trancher chaque cas d'espèce. Mon seul but était d'attirer l'attention sur l'importance qu'il y a à ne jamais perdre de vue la question de chronologie technique dans l'étude, si fructueuse au point de vue de la psychologie religieuse, des grandes fêtes des peuples anciens.

Eugène Cavaignac.

Digitized by Google

LES RITES DE CONSTRUCTION EN KABYLIE

La construction de la maison Kabyle appartient à un genre connu. C'est une action commune, où collabore toute une assemblée. Elle requiert un travail collectif, que conclut un banquet collectif. La famille y est aidée par le village tout entier, en même temps qu'y prennent part des artisans professionnels. C'est un cas de *touiza,* ou corvée collective, dont on a, en Afrique du Nord, des exemples fréquents (1). Et c'est un mode de bâtir dont usent des peuples nombreux. On le trouve en Afrique (2), en Mélanésie (3), en Indochine. Il est courant dans toute l'Amérique (4). Il existe même en Europe (5). Forme de coopération, par où se réalise, en Kabylie, la fondation d'une famille conjugale. Elle demande une étude assez ample, que je pense plus tard lui dédier (6).

Je veux ici l'examiner sous l'un de ses aspects, en décrivant

(1) Sur la *touiza* en Afrique du Nord : Laoust, *Mots et choses berbères*, 8°. 1920, p. 322-329.

(2) Et par exemple, à Tombouctou, la société des hommes bâtit en commun la maison de chacun de ses membres : A. Dupuis-Yacouba, *Revue Etudes ethnogr. et sociol.* I, 1910, p. 233 seq.

(3) Malinowsky, *Argonauts of the Western Pacific*, 8°, 1922, p. 160. Cet auteur parle fort bien de *communal labour*. Cf. W. Skeat. *Malay Magic*, 8° 1900, p. 142-149, 598-602.

(4) Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains* ..., éd. in-16, 1724, III, p. 9 seq.

(5) En France, dans le Centre et le Midi, les transports de matériaux sont effectués gracieusement par les voisins : et, comme en Kabylie, cela finit par un banquet : A. de Foville. *Enquête sur les conditions de l'habitation en France*, 8°, 1894, I, p. 267 ; II, p. 253, 300. La bénédiction est faite, ensuite, par le curé.

(6) Sur les rites de fondation en Afrique du Nord : S. Gsell, *Hist. anc. de l'Afrique du Nord*, I, 8°, p. 134, n. 6; L. Barlette, *Bull. Soc. Géogr. Alger*, XVII, 1912, p. 102; Aug. Bernard, *Enquête sur l'habitation rurale des indigènes de l'Algérie*, 8°, 1921, p. 60-61 (Dra-el-Mizan).

Digitized by Google

les rites religieux auxquels elle donne occasion. Car deux séries d'actions s'y effectuent, qui sont, en général, peu séparées : actes *techniques,* ou économiques ; actes *rituels,* ou liturgiques. Il faut bâtir la maison ; et il faut aussi la bénir. L'un et l'autre sont nécessaires. D'où deux sortes de gestes parallèles, pour l'effet matériel, et pour l'effet spirituel.

Comme il a été dit, ce sont des gestes collectifs. Ils donnent lieu à des rassemblements, et ils se font donc en public.

Le *travail*, d'abord, est commun ; et y interviennent trois groupes. — Le *groupe familial* y est au premier plan. Ses membres font l'essentiel de la tâche : creuser les fondations rectangulaires ; monter les murs de pierres sèches ; aider à disposer le toit de tuiles rondes ; aménager enfin tout le dedans, la mangeoire des animaux et les silos à provisions. — Mais le *groupe local* a sa très grande part. Tous les transports de matériaux se font par l'aide des gens du village, ou tout au moins de ceux du *ṣof*, division politique du groupe local. L'eau, la terre, les pierres, la chaux, les poutres, et les tuiles, sont apportés ainsi jusqu'au lieu de bâtir ; et ils proviennent souvent de fort loin. La couverture veut aussi des travailleurs assez nombreux. — Interviennent enfin divers *hommes de l'art*. Ceux-ci, maçons et charpentiers, ont un rôle plutôt effacé. Ils aident, et parfois conseillent seulement (1). Ils dirigent ou ils surveillent, plus fréquemment qu'ils n'exécutent eux-mêmes. Seule, la porte est fabriquée par un menuisier de métier. Mais la charpente est faite et posée en commun. La construction d'une maison occupe ainsi les villageois à tour de rôle, et parfois tous en même temps. Et cela dure assez souvent plusieurs semaines. C'est une mobilisation industrielle, où s'affirme la loi de l'entr'aide.

De la même façon, le *culte* est collectif ; et les trois mêmes groupes s'y retrouvent. — La *famille* en est vraiment le centre.

(1) Comme dit le proverbe arabe : « L'avis du maître de maison prévaut sur celui du maçon ». Mohammed ben Cheneb, *Proverbes arabes du Maghreb*, 8°, III, p. 60, n° 2048.

Digitized by Google

Son chef remplit les rites principaux: c'est lui, presque toujours, qui sacrifie. — Mais le *village*, ou tout au moins le *çof*, prend bonne part dans les cérémonies. Il y assiste, et il y joue un rôle actif. — Et cela n'exclut pas *l'homme de l'art*, qui est ici le marabout. Son intervention est toujours requise, quoique sa place soit de second plan. Ses formules et ses prières ne font que s'ajouter aux actes positifs des assistants. Pour les rites, comme pour les travaux, la spécialisation est à peine ébauchée. L'art de bénir, comme l'art de bâtir, se pratique toujours en commun. Le prêtre et l'artisan ne sont que conseillers, ou collaborateurs. Leur ministère ne s'exerce point isolément.

La physionomie de ces faits dérive de ce caractère. La construction de la maison est un *travail* : mais elle est aussi une *fête*. Sacrifices et repas accompagnent les labeurs. Elle est donc un plaisir (1), aussi bien qu'un devoir. Et c'est une fête *publique*. Elle requiert et entretient une assemblée. Elle veut des actions communes, où est impliqué maintes fois le groupe local tout entier. Elle est un mode du culte public, et non pas seulement du culte domestique ou privé. La mutualité villageoise s'y affirme et s'y rétablit. C'est une des institutions que les *Qanouns* écrits ne réglementent point, et qui pourtant tiennent au fond de la moralité Kabyle.

J'exposerai les rites religieux que met en jeu la construction de la maison (2). Ce sont, peu fréquemment, des *abstentions*, ou des tabous. Et ce sont, très communément, des *actions*, ou

(1) C'est ce que Tarde a fort bien dit, pour les travaux primitifs en commun : *Psychologie Economique*, 8°, I, 1902, p. 239-240.

(2) Les faits que je vais décrire ont été recueillis en Grande Kabylie, par moi-même et par des informateurs résidants, notamment des instituteurs français et Kabyles. — Voir, pour les rites de la construction en général : G. Ferraro, *La casa nel folklore, Arch. per lo studio delle trad. pop.*, XVI, 1898, p. 153-165, 339-351, 457-472 ; P. Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et superstitions de tous les pays*, 8°, 1894 ; L. D. Burdick, *Foundation rites, with some Kindred ceremonies...* 8°, 1901 ; P. Sébillot, *Le folklore...*, 16°, 1913, p. 295-299. Et, pour des cas particuliers, bien étudiés parmi maints autres : E. Lefébure, *Rites égyptiens, construction et protection des édifices*, 8°, 1891. F. Thureau Dangin, *Rituels akkadiens*, 4° 1921. G. Landtman, *Papuan magic in the building of houses. Acta Academiæ Aboensis, Humaniora*, 8°, 1920. — Les textes bibliques sont notamment : Esd., 3, 10 ; Job, 38. 6, 7.

Digitized by Google

opérations, dont le but et la procédure sont divers. Outre les abstentions, il s'effectue au moins sept espèces de rites. Ce sont, premièrement, les *rites de début* ; puis les *dépôts d'objets*, les *sacrifices d'animaux*, et les *onctions* qui les terminent ; ensuite les *repas* communs ; enfin les *chants*, les *danses*, les *vœux*, et les *prières*. Ces rites sont normalement cumulatifs. Ils sont tous observés dans chaque fête. Et l'ordre même où ils ont lieu est celui qui vient d'être dit. Ce sont les moments de l'action liturgique, qui suivent, plus ou moins, ceux de l'action technique.

I. Les *abstentions*, ou rites négatifs, paraissent à peine exister. Et il est vrai que les tabous n'ont point gardé en Kabylie grande vigueur. Un seul fait en ce sens peut être signalé. Dans le village de Tiguemounine, on s'abstient, dit-on, de bâtir durant le mois de mai ; de même qu'au Maroc, on s'en garde durant le *hesoum*, période de sept jours qui correspond à la fin février, et au début de mars (1). Le *hesoum*, on le sait, est un temps redouté, néfaste à tout commencement (2). Les Kabyles le nomment « les jours de la vieille ». Et cela se rattache à des croyances fort anciennes. C'est donc un interdit de temps. Mais l'on n'a pu savoir, en Kabylie, s'il empêche l'action de bâtir. La raison en est notamment que le *hesoum*, vu la saison, n'est pas propice aux constructions. Le climat rend le tabou inutile. A Ighil Bouamar, l'on ne veut point crépir à l'intérieur de la maison, durant toute l'année qui suit la construction (3). La maison appartient aux génies (4). C'est une discrétion qu'on leur doit témoigner.

(1) Levi Provençal, *Archives berbères*, III, 1, 1918, p. 93 (Zerouai).

(2) R. Maunier, *Hespéris*, 1922, p. 107.

(3) Cela rappelle d'assez loin le tabou observé par les Juifs de Tunis, de résider avant trois ans dans une maison neuve, lorsqu'on l'a fait bâtir pour soi, sous peine des plus grands malheurs. Il faut donc louer la maison pour trois ans. Mais si l'on a hâte d'entrer, on croit éloigner le danger en sacrifiant, dans la maison, une vache dont la viande est donnée aux pauvres (Vassel, *Revue indigène*, II, 1907, p. 324-325).

(4) Voir notamment, sur les génies de la maison : Desparmet, *Revue africaine*, LXIII, 1922, p. 319 seq.

Digitized by Google

II. L'on est mieux informé des *actions*, qui constituent le rituel positif.

Ce sont, d'abord, des *rites de début*, par où commencent les travaux. A Babalil, et à Sidi Othmane, le creusement des fondations se fait ainsi avec solennité. — Les travailleurs sont réunis. Le *premier coup de pioche* doit être donné par le plus âgé d'entre eux ; ou tout au moins, comme à Sidi Othmane, par un homme ayant fait les ablutions prescrites, et qui soit en état de pureté. L'état religieux de l'agent influe sur la valeur de l'acte. Ailleurs, lorsque le creusement est achevé, on pose la *première pierre* ; et c'est aussi une cérémonie. A Ait Atelli, c'est encore l'aïeul de la famille à qui il appartient de la placer. Souvent elle provient d'un lieu sacré ; on l'a prise au tombeau d'un saint, ou à la mosquée du village. Elle va consacrer la maison. — C'est aussi peu après le début des travaux que se font les dépôts d'objets. Et c'est encore à ce moment qu'a lieu, comme on va voir, un premier sacrifice, que suit un repas en commun. Le début de la construction requiert ainsi trois actes successifs : l'initiation — dans le sens vrai du mot —, le sacrifice, et le repas. Le marabout récite, en outre, une prière ; et tous les assistants offrent leurs vœux. C'est la façon dont s'inaugure le travail : thème uniforme, et comme stéréotypé. Rite d'entrée, sacrifice et repas, forment le cycle introductif à toute construction. Et ils se suivent presque sans arrêt, à la façon d'un acte continu.

III. C'est peu après, ou simultanément, que viennent les *dépôts d'objets*. En maints endroits, les informateurs disent que l'on ne met aucun objet sous la maison. Ainsi à Akerroui, et à Ait Djema. A Zoubga, c'est le fait des « gens dévots ». Mais en beaucoup d'autres lieux, c'est un usage commun. L'on enferme sous la muraille quelque objet chargé de vertu, afin que sa bénédiction se communique par contact à la mai-

Digitized by Google

son (1). La nature de cet objet varie beaucoup. Communément, l'on met un ou plusieurs cailloux, provenant d'un endroit sacré, et procurant ainsi la *baraka*. On va souvent les quérir au mausolée de quelque marabout, ou, plus commodément, à la mosquée voisine. A Tazerout Mechtras, on en dispose quatre aux quatre coins de la maison. Ailleurs, on prend une poignée de terre, apportée de la *koubà* d'un saint local, ou bénie simplement par le marabout présent à la scène. Et on la jette dans les fondations. C'est ce que font les Beni-Menguellet. A Agouni Bourar, c'est une tuile prise à la mosquée; elle est jetée dans les fossés en même temps que l'on y met les ossements de l'animal qui vient d'être immolé. A Ighil Bouamar, à Bezarka, et à Tiroual, on enterre une pièce d'argent (2). L'argent, par sa blancheur, est un porte-bonheur. Et il provoque la richesse en l'évoquant. Action de « sympathie », où le semblable est appelé par le semblable. A Bezarka, l'on voit des riches mettre un pot plein de ces pièces. Geste d'ostentation : il est glorieux de dissiper, en détruisant au figuré une valeur. On place aussi, dans le même village, une pelote de laine, avec ou sans la pièce de monnaie. On croit qu'elle protège contre les abcès. Et ce sont, en d'autres tribus, des objets multiples et étranges, dont les pouvoirs viennent s'additionner. On ne craint pas d'accumuler les précautions. C'est ainsi qu'à Tiguemounine, on enfouit au même moment de l'encens, du goudron, et un fragment d'acier, placés sous la première pierre. Dans le village de Sidi Othmane, on met une faucille et un morceau d'acier, avec du poil d'un âne ou d'un mulet, ainsi qu'une corne de bœuf, et les cheveux d'un enfant mâle circoncis. Chaque chose, en ce cas, a son utilité. La fau-

(1) Les parallèles sont inépuisables, et l'on sait que ce rite n'a point disparu, de même que celui de la première pierre. Au temps de la Renaissance, on enterra sous le mur d'enceinte de Forli, une statue équestre en bronze, pour préserver la ville des calamités. Et le pape Paul II entassait sous ses bâtiments des médailles d'or et d'argent en quantité (Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, trad. fr., II, 16°, p. 327-328).

(2) Cela se pratique souvent en Egypte.

Digitized by Google

cille de fer et le morceau d'acier expulsent les génies mauvais, par la seule vertu du métal. Le poil de bête et la corne de bœuf gardent, contre le mauvais œil, la fortune des habitants. Et les cheveux d'enfant procurent la naissance d'un garçon. Tout cela bénit par contact (1). Ce sont des pouvoirs bienfaisants qu'on enferme avec ces objets. Un seul d'entre eux consacre toute la maison. Et la maison consacre la famille. La *baraka* s'étend par contagion. La maison, et ses occupants, en reçoivent tout le profit.

IV. Cela pourtant ne suffit point. Et la maison est bénie mieux encore par la célébration du *sacrifice* (2). Rite des plus anciens et des plus répandus, que les Grecs des temps archaïques ont peut-être connu (3). Les Grecs modernes l'ont gardé (4);

(1) Il est, à Tunis, un cas de *cumul* plus curieux encore. Après qu'on a tracé les fondations, d'aucuns plantent en leur milieu un grand poteau, auquel sont appendus tous les objets suivants : un bucrâne, muni de ses cornes, un fer à cheval, un croissant de métal, une queue de thon, plusieurs gros clous, une lame de faux, des morceaux de charbon et des coquilles d'œufs (Vassel, *Revue indigène*, II, 1907, p. 324). Tous ces objets ont leur valeur, par leur matière ou par leur forme, et notamment ceux de métal, tout de même qu'en Kabylie. — Chez les Chaouïa de l'Aurès, un crâne de mulet est attaché au mur des maisons neuves (De Lartigue, *Monographie de l'Aurès*, in-8°, 1904, p. 418).

(2) Sur le sacrifice de construction en général : A. Gittée, *Mélusine*, III, 1886-87, col. 407-498 ; F. S. Krauss, *Das Bauopfer bei den Südslaven*, in-8°, 1887. 28 pp. ; M. Winternitz, *Einige Bemerkungen über das Bauopfer, bei den Indern*, *Mitt. Anthrop. Gesellsch. Wien*, XVII, 1887, p. 37 sq. ; P. Sartori, *Ueber das Bauopfer. Zeitschr. für Ethnologie*, XXX, 1898, p. 1-54. Sur la nature et sur l'objet des sacrifices de construction : Hubert et Mauss, *Année Sociologique*, II, 1899, p. 104-105, et *Mélanges d'histoire des religions*, in-8°, 1909, p. 88-90 ; *Année Sociologique*, VI, p. 204-206 ; Westermarck, *Moral Ideas*, in-8°, I, 1906, p. 461-465. René Basset (*Revue trad. popul.*, 1891, p. 192 sq. ; 1901, p. 401 sq.) a étudié spécialement les sacrifices humains.

(3) G. Leroux inclinait à voir des vestiges de sacrifice dans les ossements d'animaux qu'on a découverts dans les trous d'empreinte des colonnes prémycéniennes (*Les origines de l'édifice hypostyle*..., in-8°, 1912, p. 37).

(4) « Quand les paysans de la Grèce moderne construisent une maison, ils « immolent sur les fondations un coq, un bélier et un agneau. L'âme de chaque « animal communiquera ses vertus à la construction, disent-ils : le coq donnera « de la vigilance aux animaux gardiens, le bélier de la solidité au mur et l'agneau » du charme au logis... à Délos, le maître maçon, pendant son labeur, s'arrange

Digitized by Google

et les Kabyles, comme les Arabes ne cessent de le pratiquer (1). Tous les informateurs l'ont constaté : la construction d'une maison requiert toujours un sacrifice. Il en faut souvent même plusieurs.

Disons d'abord les *moments* où s'opèrent ces sacrifices. — En certaines tribus, on ne fait qu'*un seul sacrifice*. A Ait bou Abderrahman, c'est aussitôt après la pose de la première pierre. Dans le Kouriet, le sacrifice a lieu après l'achèvement de la maison. A Agouni Ahmed, l'on fait normalement deux sacrifices ; mais les pauvres n'en font qu'un seul, et ils semblent avoir le choix quant au moment. — Mais ce sont là des exceptions. Communément, le sacrifice est *répété*. On le fait pour le moins *deux* fois, et assez souvent même *trois* fois.

Lorsqu'il a lieu *deux fois*, c'est ordinairement pour le début et la fin des travaux. Il marque leur commencement et leur achèvement. Mais cela n'est point règle absolue. — A Tablabalt, dans le douar Oumalou, le premier sacrifice est célébré lorsque l'on entreprend de creuser les fossés ; tandis qu'en d'autres lieux, on l'exécute un peu plus tard, lorsque le creusement est achevé. C'est l'usage suivi à Akerroui, à Bezarka, à Ait Atelli. La règle paraît être que ce sacrifice est consommé après la pose de la première pierre ; ainsi à Takerboust, à Taddert et Djedid, à Ighil Bouamar, et chez les Beni Menguellet. A Agouni Ahmed, il s'effectue plus tard encore, le jour où le mur sort de terre. — Le moment du second sacrifice n'est point invariable non plus. Tantôt il s'accomplit lorsque l'on

« de façon à jeter une pierre sur l'ombre d'un passant : le passant mourra, mais « la construction sera solide, croit-il ». *De la superstition chez les maçons grecs* (*Sciences et Voyages*, n° 229, 17 janv. 1924, p. 15). Ce dernier geste est une forme d'expulsion du mal. Et le sacrifice comporte cumul de trois victimes différentes, comme les *Suovetaurilia* des Romains.

(1) Sur les sacrifices de construction au Maghreb : Doutté, *Magie et religion en Afrique du Nord*, in-8°, 1909, p. 488-489 ; Laoust, *Mots et choses berbères*, in-8°, 1920, p. 25-28 ; cf. *Revue Tunisienne*, XV, 1908, p. 16 (sacrifice d'un coq à Kairouan). Pour l'Égypte moderne : *Mélusine*, IV, 1888-89, col. 444-445. Pour la Palestine : Frazer, *Folklore in the Old Testament*, I, 8°, 1918, p. 426. — Comparer le *sacrifice de lancement* des bateaux à Rabat : L. Brunot, *La mer dans les traditions et les industries indigènes...*, in-8°, 1921, p. 305-306.

Digitized by Google

couvre la maison ; ainsi à Bezarka, à Agouni Nrihane, à Ait Atelli, et à Ait Djema. A Takerboust, on le pratique peu après, au moment où la porte vient d'être posée. Ailleurs enfin, l'on attend, semble-t-il, que tout le travail soit fini. Et c'est alors l'achèvement proprement dit qui forme l'occasion de l'oblation finale. C'est ce qu'on fait à Agouni Ahmed, à Ighil Bouamar, à Taddert el Djedid, et à Tirouat. En plusieurs endroits du Kouriet, on tarde même jusqu'au jour où la famille doit coucher dans la maison pour la première fois. La notion du commencement, et celle de l'achèvement, varient ainsi beaucoup selon les lieux. Leur sens technique n'est pas leur sens liturgique. L'action rituelle n'a pas le même rythme que l'action technique. Elle peut être plus longue ou plus brève ; elle peut finir plus tard, ou plus tôt.

En d'autres occasions, le sacrifice a lieu *trois fois*. On m'a signalé cela dans quatre cas, dont trois en Grande Kabylie, et le quatrième non loin de la mer : à Tazerout Mechtras, à Agouni Oufourou, et à Sidi Othmane ; enfin à Cherarda, tout proche de Dellys, dans la Kabylie maritime. Le parallèle est tout à fait frappant, avec l'usage des Arabes de Moab (1). En Grande Kabylie, ces trois oblations successives sont : pour la pose de la première pierre, la fixation du linteau supérieur de la porte (2), enfin le placement du toit. A Cherarda, le second sacrifice est célébré lorsque les murs sont montés à moitié ; et le troisième après l'achèvement. — Il est un cas, enfin, où l'on sacrifie *quatre fois*. C'est au village de Tiguemounine : d'abord, pour la première pierre, ensuite pour la couverture, et de nouveau quand on pose la porte ; enfin, pour l'inauguration.

(1) Trois oblations ont lieu chez les Arabes de Moab. On n'y sacrifie pas pour les fondations, ni pour la première pierre. Le premier sacrifice est fait quand on élève l'arc de pierre qui doit supporter le toit. Le second, quand on met le linteau de la porte. Et le troisième enfin s'accomplit sur le seuil, après l'achèvement de la maison, pour concilier aux habitants le nouveau génie domestique. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, in-8°, 1908, p. 341-344. Cpr. Jaussen-Savignac, *Coutumes des Fuqarâ*, 4°, 1920, p. 69 (sacrifice pour la construction d'un puits).

(2) Ce linteau, fait d'une pierre brute, ou d'une poutre de bois, est mis en place avant la fixation du toit. La porte n'est posée qu'après le toit.

Digitized by Google

SACRIFICES DE CONSTRUCTION.

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Actions techniques.		Commencement des fondations.	Achèvement des fondations.	Pose de la première pierre.	Elévation du mur.	Pose du linteau de la porte.	Mise en place du toit.	Fixation de la porte.	Fin des travaux extérieurs.
Actions rituelles.	*Premier sacrifice.*	Agouni Nrihane. Bezarka. Tablabalt.	Ait Atelli. Ait Laziz. Akerroui.	Takerboust. Ait Djema. Taddert el Djedid. Ighil Bouamar. Ouaghzen. Tiroual. Ait b. Abderrah. Tazerout. Ag. Oufourou. Sidi Othmane. Cherarda. Tiguemounine.	Ag. Ahmed.				Ag. Gourane
		3 cas.	*3 cas.*	*12 cas.*	*1 cas.*	—	—	—	*1 cas.*
	Second sacrifice.				Cherarda.	Tazerout. Ag. Oufourou. Sidi Othmane.	Ait Djema. Ag. Nrihane. Bezarka. Tiguemounine.	Takerboust. Ait Laziz. Akerroui. Tablabalt.	Ag. Ahmed. Taddert el Djedid. Ighil Bouamar. Ouaghzen. Tiroual.
					1 cas.	*3 cas.*	*4 cas.*	*4 cas.*	*5 cas.*
	Troisième sacrifice.						Tazerout. Ag. Oufourou. Sidi Othmane.	Tiguemounine.	Cherarda.
							3 cas.	*1 cas.*	*1 cas.*
	Quatrième sacrifice.								Tiguemounine.
									1 cas.

Digitized by Google

La variété est donc notable quant au nombre et aux moments des sacrifices. J'en donne ici, en façon de tableau, une petite statistique. Elle montre, me semble-t-il, la précision que pourraient revêtir les descriptions, si l'on faisait des enquêtes complètes, en forme de recensements; ce que je ne pouvais réaliser (1). La règle y apparaît très nettement, de faire deux sacrifices : l'un quand on place la première pierre; l'autre à la pose du toit, à la fixation de la porte, ou à l'achèvement de la maison.

Le *lieu* des sacrifices va de soi. Ils sont faits sur la place même où se poursuit la construction. Mais on peut parfois préciser. A Akerroui, l'immolation doit être consommée sur la première pierre. A Ait Atelli, elle a lieu au dedans du tracé des fondations. A Agouni Gourane, l'unique sacrifice s'accomplit à l'endroit où doit être le seuil. Le sens de tout cela n'est pas douteux : le sol de la maison est par là consacré, en même

(1) Je n'ai pu opérer que sur *vingt* cas, pour lesquels mon information était précise. Pour environ *trente* autre cas, les observations manquaient de sûreté. Cet essai statistique vaut donc seulement comme *indication de méthode*.

Le tableau ne manifeste pas une *répartition géographique* par tribus. L'on voit, dans la même colonne des villages fort éloignés les uns des autres : ainsi Taddert el Djedid, Ighil Bouamar, Ouaghzen et Tiroual, qui sont de quatre douars différents. Inversement, des villages d'un même douar pratiquent des usages différents : ainsi Agouni Gourane et Agouni Oufourou, tous deux appartenant au douar Kouriet. L'on pourrait faire aussi un *tableau par villages*. Il ferait paraître, pour *vingt localités*, *dix types de répartition*, selon le nombre et le moment des sacrifices. L'on donne un seul exemple de chacun, en désignant par *1*, *2*, *3*, *4*, les sacrifices successifs, et en mettant au bas les nombres totaux d'oblations.

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Villages.	Ag. Gourane.....								*1*
	Bezarka.....	*1*					*2*		
	Tablabalt.....	*1*						*2*	
	Ait Laziz.....		*1*					*2*	
	Ait Djema.....			*1*			*2*		
	Ouaghzen.....			*1*					*2*
	Ag. Ahmed.....				*1*				*2*
	Tazerout.....			*1*		*2*	*3*		
	Cherarda.....			*1*	*2*				*3*
	Tiguemoumme...			*1*			*2*	*3*	*4*
Total des sacrifices.....	42	3	3	11	2	3	7	5	8

Digitized by Google

temps, on va le voir, que le sang coulera sur la construction même.

La *procédure* enfin des sacrifices n'est point sans quelque variété. — L'*auteur* en est, presque toujours, le propriétaire lui-même (1) ; à son défaut, quelqu'un de sa famille. Le marabout n'en est que spectateur. Le droit de sacrifier est attribut du groupe domestique. — La *victime* du sacrifice change, par contre, beaucoup. La règle est qu'on tue un mouton. A Tazerout Mechtras, ce sont donc trois moutons qui servent aux trois oblations. Mais on peut offrir un chevreau, une chèvre, ou un bouc. D'autres fois, comme à Elma Besri, la première victime est un mouton, et la seconde un coq, ou un poulet. Quand le deuxième sacrifice est pour la pose de la porte, on immole plus volontiers une volaille. Il semble d'ailleurs que les pauvres se bornent à tuer deux coqs. Une fois seulement, pour le deuxième sacrifice, on mentionne, à Tiroual, l'immolation d'un jeune bœuf. Rien ne paraît absolument réglé quant aux victimes. L'usage laisse grande latitude. — Et les *actions* du sacrifice sont aussi diverses. A Tassaft Ouguemoun, la victime doit faire sept fois le tour du tracé des murs. C'est le seul cas de rite circumambulatoire. A Bou Ighzer, au moment d'immoler, le sacrificateur se tourne vers La Mecque, et il prie Dieu de bénir le logis. La prière complète et confirme l'offrande. Et l'on va voir que l'oblation s'achève par l'onction, et la manducation.

V. Lorsque la mise à mort est consommée, on fait tout aussitôt l'*onction* des matériaux avec le sang. On le répand dans les fossés des fondations, ou bien sur la première pierre. Pour le deuxième sacrifice, on fait couler le sang sur la porte, ou le mur. Cela est un usage constant, et qui ne souffre point déro-

(1) La même règle est observée à Ghardaia, où l'on fait pareillement deux sacrifices successifs.

Digitized by Google

gation (1). Car, dans tout le Maghreb, le sang a pouvoir de bénir. La sacralisation se fait donc par contact, et comme par imprégnation. Elle est la conclusion et l'utilisation du sacrifice.

VI. Celui-ci a cependant une autre fin. S'il bénit la maison, il bénit aussi les assistants, par l'effet du *repas commun*, qui comporte manducation de l'animal sacrifié. Souvent, mais non toujours, le repas collectif suit sans délai l'immolation. Il a lieu, tout au moins, le même soir. L'on fait donc un ou deux repas, selon qu'on fait un ou deux sacrifices. Mais ce n'est pourtant pas règle absolue. Le *nombre* des repas, et leur *moment*, n'est pas toujours celui des oblations.

Il se peut, semble-t-il, qu'*un seul repas* ait lieu, alors que deux immolations sont accomplies. A Takerboust, si l'on en croit l'informateur, un seul repas serait donné dans la maison, après la confection du toit ; tandis que deux sacrifices sont faits. Mais il se peut que cette observation soit imparfaite. Et il se peut aussi que tout cela soit mal fixé. A Ait Larbaa, et à Ait bou Abderrahman, l'on dit aussi qu'il n'y a qu'un repas, après l'achèvement de la maison; et c'est comme un banquet inaugural.

Le plus souvent, l'on donne *deux repas*, qui font suite aux deux oblations. Et parfois l'on en offre un autre par avance, lors du transport des matériaux par les amis et les voisins. La *touiza* implique un banquet. Le sacrifice, en tous les cas, l'exige. A Tazerout Mechtras, trois sacrifices sont suivis de trois repas. L'on y consomme, et l'on y distribue, la viande de la bête consacrée. On en confectionne un couscouss, qui est l'essentiel du festin. Et, s'il le faut, on y ajoute de la viande apportée du marché.

(1) Chez les Égyptiens et chez les Bédouins, l'*onction* est aussi de règle : *Mélusine*, IV, 1888-89, col. 444-445 ; Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, in-8°, 1908, p. 344, 354 ; Jaussen-Savignac, *Coutumes des Fuqara*, in-4°, 1914-1920, p. 46, 69.

Digitized by Google

Les *participants* au repas sont nombreux. C'est, pour le maître de maison, une très grande dépense, qui fait partie de ses obligations à l'égard des parents et voisins. Forme du « luxe de superstition », pour répéter le mot de Montesquieu. Aussi s'inquiète-t-on d'en restreindre le poids, par des moyens étudiés. L'ingéniosité des Kabyles s'y marque fort curieusement. Ce sont des solutions de compromis, qui concilient les intérêts et les devoirs, et qui tempèrent d'avarice le goût de libéralité. En principe, tout le village devrait avoir part au banquet, puisque ses habitants ont tous, ou presque tous coopéré. Les femmes même ont aidé aux transports. C'est en effet parfois le cas. A Agouni Nrihane, à Ighil Bouamar, on donne le couscouss à toutes les familles du village, qui le consomment chacune chez elle ; et les femmes en ont ainsi leur part. A Bezarka et à Zoubga, l'on ne convie que les notables ; ou l'on invite un homme par famille, et c'est normalement le plus âgé, qui « représente » ainsi le groupe des agnats. Mais, au second repas, tous les hommes, mariés ou non, doivent être convoqués. Et chacun d'eux emporte à sa maison du couscouss pour sa femme, ses filles ou ses sœurs. C'est la séparation des sexes qui agit ici pour borner l'ampleur de la réunion. Chez les Beni Yenni, où l'esprit de parti est très fort, on ne mande que les « amis », membres du même *çof*, qui viennent à la maison ; les reliefs du festin sont envoyés aux indigents, qui les mangent à la *djemaa* (1). Dans le Kouriet, tribu fort pauvre, on festoie les gens de la *Kharouba*, groupe peu étendu de parents, qui forment dans le village un petit quartier séparé. — Les marabouts sont eux-mêmes priés. A Takerboust, on en invite sept. Ils mangent en premier lieu, et récitent en paiement la *fatiha*, ainsi qu'on va le voir bientôt.

Le *lieu* donc du repas n'est point unique. Ce n'est pas, à la lettre, un repas en commun, qui réunisse, en même lieu, tous

(1) C'est la maison publique du village, sorte de « maison des hommes », où vivent et dorment les garçons, et où les hommes mariés vont souvent.

Digitized by Google

les convives. Mais c'est, pour partie tout au moins, une *distribution à domicile.* Un grand nombre des invités sont à la *djemaa* ; d'autres aussi — les femmes notamment — font frairie dans leurs maisons. Il reste néanmoins qu'une assemblée nombreuse est réunie pour le banquet. Tous ceux, parents, amis, et ouvriers, qui ont coopéré à la bâtisse, assistent au sacrifice et participent au repas. Beaucoup d'entr'eux mangent ensemble à la maison commune. Il y a donc proprement *réunion.* Et il y a, d'autre part, *communion*, qui s'étend à un groupe plus ample, celui des villageois, parfois présents, parfois aussi « représentés » par quelques-uns d'entr'eux. En ce sens, le repas est public.

L'offrande est donc un *sacrifice communiel.* L'animal, sanctifié par l'oblation, consacré par la dédicace aux génies, sanctifie à son tour la maison par son sang. Mais aussi, par la manducation, il purifie et sanctifie les assistants. Ceux-ci absorbent du sacré ; l'assemblée entière en est imprégnée. En même temps, et par ce même fait, la solidarité du groupe est attestée. Il renouvelle l'unité de sa substance. Famille, *kharouba*, *çof*, et village, fraternisent par le repas (1). A l'égard des pauvres, le repas tient lieu d'aumône; et donc, comme on sait bien, il purifie celui qui en fait don. Il est enfin rite efficace en soi, de par une action « sympathique »; en préfigurant l'abondance, il la promet et il la crée.

VII. Sacrifices et repas s'accompagnent de *vœux*, de *prières*, de *danses* et de *chants*. Car l'oblation, suivie de communion, est une fête véritable. — Avant ou après le repas, les assistants expriment leurs *vœux*. Ils souhaitent prospérité au maître de

(1) C'est, en Provence, un usage actuel, où l'on peut voir un parallèle et comme un écho assourdi de ces rites, que le maître de la maison soit obligé de boire avec les ouvriers, lorsque la construction est achevée, et qu'on a fixé, à la cheminée, un rameau de laurier enrubanné. L'on sait que, pour les Grecs anciens, le laurier était l'arbre de bénédiction.

Digitized by Google

maison, en même temps qu'à tous les siens. Et ce sont là paroles efficaces, qui appellent le bienfait en l'énonçant. Les marabouts aussi formulent leurs souhaits. Ils en ont un riche répertoire, et leur parole est agréable à Dieu. Elle a toute vertu, pour ce qu'ils ont la *baraka*. — A la fin du repas, ils récitent une *prière*, en prononçant la *fatiha*, formule coranique de bénédiction. A leur défaut, c'est le doyen de l'assemblée qui prend ce soin. Après quoi, l'on renouvelle parfois les vœux. — A Bezarka, le souper étant terminé, hommes et femmes s'attroupent en une cour. Des femmes, assises en rond, chantent par chœurs alternatifs, de deux ou de quatre voix. Durant ce temps, les jeunes filles dansent, chacune à son tour. Les hommes et les jeunes gens accroupis tout à l'entour assistent en spectateurs. Parfois, exaltés par le rythme, ou charmés par une danseuse, ils profèrent un « merci » bruyant. C'est, avec la *touiza*, une des occasions, peu fréquentes en Kabylie, où les deux sexes se rassemblent, pour prendre part à une même action. En général, ils sont séparés dans le culte, comme ils le sont aussi dans le travail.

La construction de la maison requiert donc un enchaînement de rites. C'est un thème complexe et multiple, qui se déroule assez uniformément. Sacrifice de fondation ; pose de la première pierre ; dépôt d'objets dans les fossés, ou sous le seuil ; sacrifice nouveau maintes fois, lorsqu'on met la porte, ou le toit ; sacrifice surtout après l'achèvement, pour l'inauguration du bâtiment ; repas réitérés enfin, après les sacrifices successifs. C'est une liturgie fort bien réglée. Des variétés, néanmoins, s'y découvrent. Ni le nombre des oblations, ni non plus leur moment et leur lieu, ni enfin leur célébration, ne sont tout-à-fait arrêtés. L'on a vu même qu'un choix s'exerçait quant aux victimes immolées. Rien n'est, en tout cela, absolument rigide ; il y a place pour le facultatif.

Digitized by Google

Les traits de cette liturgie sont simples. Et premièrement, les *moments* des rites. Ce sont surtout des rites de commencement, et des rites d'achèvement; actes d'entrée, et actes de sortie; initiations, et inaugurations. Voilà pourquoi, dans la plupart des cas, il faut, au minimum, deux oblations et deux repas. Mais il y a, parfois aussi, ce que l'on peut nommer des « rites de milieu », qui marquent une étape de l'action. Ce sont alors trois oblations, et trois repas communs.

Quant aux *agents* des rites, ils appartiennent au moins à deux groupes. Car il y a comme une interférence du culte domestique et du culte public. Les gestes principaux sont le fait du chef de famille : c'est lui, presque toujours, qui sacrifie; c'est lui qui donne repas et aumônes (1). Mais les gens du quartier, du *çof* ou du village, prennent leur part du banquet collectif, comme ils ont eu leur part dans le travail commun. Parfois leur rôle est plus actif; ainsi quand le plus âgé du village commence de creuser les fondations. C'est alors l'officiant lui-même, et non pas seulement les assistants, qui est ou qui peut-être étranger à la parenté. Corvée, sacrifice, et repas; travail, réjouissance et culte; actes techniques et actes rituels, mettent en jeu le groupe local tout entier. La construction de la maison est collective en tous les sens du mot.

Pour les *objets*, ou les effets des rites, ils sont d'un type commun au Maghreb. Le sacrifice bénit la maison, comme fait le dépôt d'objets sacrés; le repas sanctifie les assistants. L'habitation, et l'assemblée, sont l'une et l'autre consacrées. D'où vient, par un surcroît, la faveur des génies. Dans la croyance du Maghreb, la pureté et la vertu donnent à coup sûr le bonheur. Sainteté, et prospérité : c'est là le double résultat des rites de la construction. Dans le Kouriet, l'on dit qu'ils lavent le péché, et qu'ils effacent le tabou. Les génies, à ce que l'on croit, ne veulent point de nouveautés; ils détestent les chan-

(1) A Ouaghzen, des Beni Menguellet, lorsqu'on creuse les fondations, la *mère* de famille y jette une poignée de terre. Fait singulier, dont on ne cite pas jusqu'à présent d'autre exemplaire, et qui pourrait n'être pas sans portée.

Digitized by Google

gements ; ils sont misonéistes et traditionnels. Le sacrifice les apaise, et il les rend accommodants. Il est donc d'importance, et de nécessité ; il rend possible la vie des humains.

Les *moyens*, ou procédés des rites, sont multiples comme il convient. Le but est la bénédiction. Le moyen est surtout le contact ; plus rarement, la ressemblance, ou ce qu'on nomme « magie sympathique ». Les oblations et les onctions, tout de même que les repas, sacralisent par contagion. Les paroles — vœux et prières — ont néanmoins leur pouvoir spécifique. Mais la bénédiction se fait surtout par communication. L'on en augmente la vertu de deux façons : tantôt par la *répétition* d'un même rite, et notamment du sacrifice et du repas ; tantôt par l'*addition* de rites différents. Formules et actions tendent au même effet ; vœux, prières, dépôts, sacrifices, repas, et aumônes, visent au même résultat. Tout doit être tenté, pour obtenir la *baraka*, et conquérir la bienveillance des esprits.

Action technique et liturgique en même temps, la construction de la maison Kabyle est bien typique de la vie du Djurjura. Elle marque l'intensité des sentiments communs. Elle unit tout le groupe local dans les travaux, les rites et les jeux. Elle accuse, en un mot, un esprit de cité.

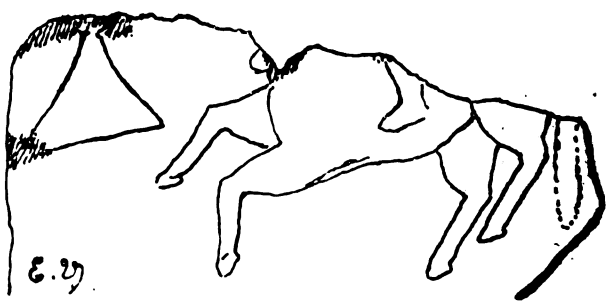
René Maunier,

Professeur agrégé à la Faculté de Droit de l'Université de Paris.

Digitized by Google

SUR LE DIEU CAVALIER DES CARTHAGINOIS

Dans *Les animaux exceptionnels des stèles de Carthage* (1), il ne m'avait pas été possible de citer plus de deux de ces pierres sur lesquelles eût été figuré le cheval, alors que des 308 monnaies puniques frappées dans la capitale, 300 représentent ce quadrupède (2) ; le fragment de stèle punique de Carthage dont M. Icard, Correspondant du Ministère, m'a fait l'amitié de me communiquer l'estampage et qui fait partie de sa collection offre d'autant plus d'intérêt que le cheval y porte un cavalier, cas unique jusqu'ici sur les stèles. L'animal, dont la tête et la croupe ont disparu, est à droite d'un *séma* mutilé du haut et galope à gauche ; du personnage à califourchon, il ne reste que le bas de la jambe gauche, en silhouette assez grossière. (Voir la figure).



La place occupée par ce motif dans le même registre que le séma, symbole divin avéré, montre qu'il s'agit d'un dieu.

(1) Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1921, t. II), p. 12.
(2) L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, passim.

Digitized by Google

D'autre part, c'est presque certainement cette même divinité que représentent les trois statuettes de cavalier trouvées par le R. P. Delattre dans des sépultures du IVe siècle, et sur lesquelles l'infatigable et savant fouilleur de Carthage nous donne, avec la figure de l'une d'elles, les renseignements suivants, malheureusement bien laconiques : « Une terre cuite représentant un personnage à cheval. Le cavalier, vêtu d'une courte tunique et coiffé d'un bonnet conique, dirige sa monture à droite. Le visage conserve des traces de peinture rouge : on dirait un Numide. La pièce entière devait mesurer environ 0 m. 17. Cette terre cuite n'a rien de phénicien dans le style (1). — Deux nouveaux exemplaires du cavalier à coiffure conique (2) ». Sur la figure qui accompagne le premier texte, le cheval est de profil, mais le dieu, à califourchon, tourne la tête et le torse presque de face ; il est imberbe, a la chevelure épaisse et longue. Sur l'ample tunique, serrée par une ceinture et ne dépassant pas le genou, il porte un manteau flottant serré au cou et rejeté en arrière. Le bras droit est pendant, on ne distingue pas bien le mouvement du gauche. La queue du cheval arrive jusqu'au sol.

Quel est ce personnage divin? Serait-ce Eshmoun ? En tout cas, ce ne semble pas être le même qui est figuré nu et montant un taureau sur une autre stèle bien connue et également mutilée de Carthage (3).

Eusèbe Vassel,
Membre non résidant du Comité.

Menton, septembre 1925.

(1) R. P. Delattre, *Carthage. La nécropole punique voisine de la colline de Sainte-Monique. Le premier mois des fouilles. Janvier 1898.* (*Extrait du* Cosmos). Paris, s. d. [1899]. P. 9 et figure.

(2) A. L. Delattre, *La nécropole des rabs, prêtres et prêtresses de Carthage. Deuxième année des fouilles*. Paris, s. d. [1905]. P. 7 *a*.

(3) Philippe Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit, à Carthage*, 1877, p. 16 et fig. ; *CIS. I*, 936, t. II, p. 119 et pl. XII ; E. Vassel, *Les animaux exceptionnels des stèles*, p. 23, *Le taureau sur les stèles de Carthage*, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1925, t. II.

Digitized by Google

Post-scriptum. — M. René Dussaud, qui a bien voulu présenter cette notule à la Commission de l'Afrique du Nord, me fait la faveur de m'écrire :

« Je vous signale qu'à propos du fragment de stèle au cavalier, M. Toutain a rappelé qu'on avait trouvé à Carthage une dédicace au dieu cavalier thrace. Je me suis demandé d'autre part, étant donné que ce n'est qu'un fragment, s'il n'y avait pas primitivement deux cavaliers se suivant, ce qui indiquerait les Dioscures ».

J'ajouterai seulement que la présence d'un second cavalier paraît absolument exclue par la largeur du fragment, qui est encore de 0 m. 215, rarement dépassée dans les stèles à Tanit.

E. V.

Digitized by Google

L'ÉTUDE DU PAGANISME SCANDINAVE

AU XX^{e} SIÈCLE

Les divisions qu'on introduit dans l'histoire de la science sont toujours artificielles ; elles sont particulièrement arbitraires quand elles s'appliquent aux études contemporaines. Si rapide que soit le renouvellement des doctrines, si profonde que soit l'originalité des savants qui les élaborent, le développement de la science est essentiellement continu ; on ne saurait en isoler les diverses phases sans faire violence aux faits. Si le présent exposé s'impose de ne pas remonter au delà des premières années du siècle, c'est avant tout pour des raisons de commodité. La période qu'on considérera ici a, sans doute, ses caractères propres et il est déjà possible de les discerner malgré le manque de recul. Il apparaît néanmoins qu'elle a reçu de la période précédente la plupart de ses impulsions.

La dernière génération du XIX^{e} siècle s'était acharnée sur deux problèmes qui sont capitaux dans l'histoire de la religion germanique : celui de la religion populaire et celui des emprunts.

Pendant de longues années, les « mythologies germaniques » s'étaient contentées de paraphraser l'*Edda* de Snorri Sturluson, ce curieux compendium rédigé en Islande deux siècles après la conversion. Les « mythologues » les plus consciencieux remontaient jusqu'aux chants eddiques, source païenne

Digitized by Google

authentique, dépôt sacré de la tradition germanique dans toute sa pureté. Mais il apparut bientôt que cette religion eddique ne pouvait représenter les croyances de tous les Germains et qu'elle n'était même pas commune à tous les Scandinaves de l'âge des Vikings. Au-dessous de la tradition aristocratique attestée dans les documents littéraires, on aperçut une tradition populaire qui n'était pas toujours semblable à la première. Dès 1876, Henry Petersen démontra qu'en Norvège, Thor était le grand dieu du peuple, la divinité nationale alors que l'Edda attribuait ce rôle à Odin. L'importance du petit volume de Petersen *Om Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro i Hedenold* « Le culte et les croyances des Scandinaves à l'époque païenne » fut considérable, plus encore par la méthode que par les résultats. Pour démontrer l'insuffisance de la documentation fournie par l'Edda et par les scaldes, il fallait demander le concours de l'archéologie et utiliser la tradition populaire. L'archéologie fournissait les pierres runiques et les amulettes figurant le marteau de Thor, la tradition populaire montrait par exemple que le jour consacré au dieu était resté le jour de thing (d'assemblée) à travers le moyen âge et jusqu'aux temps modernes. Le folklore faisait ainsi une entrée timide, mais décisive dans les recherches d'histoire païenne et la « mythologie » quittait le domaine de la fable pour se muer en une science positive ayant pour objet l'histoire des réalités du culte.

Les convictions qui animaient le modeste travail de Henry Petersen sont justement celles qui ont assuré à l'œuvre de Wilhelm Mannhardt un énorme retentissement. Pour Mannhardt, il existe une démonologie populaire en dehors de toutes les religions aristocratiques et de toutes les mythologies compliquées. Alors que les systèmes religieux des classes supérieures sont en perpétuelle transformation, la religion du peuple est d'une stabilité étonnante. Elle défie les bouleversements de la civilisation ; aujourd'hui encore elle est pour ainsi dire en suspension dans les croyances, dans les coutumes popu-

Digitized by Google

laires et il suffit de l'en dégager. C'est pour retrouver cette religion populaire que Mannhardt a fait appel au folklore de tous les pays et de tous les temps, qu'il a entrepris ces gigantesques enquêtes d'où sont sorties les études sur les cultes agraires. Il est nécessaire de rappeler ici le nom de Mannhardt, son œuvre et sa méthode : il a exercé une influence qui se prolonge jusque dans notre temps. C'est à lui qu'il faut rapporter en dernière analyse l'essor du « folklorisme » et la place qu'il a prise en Scandinavie dans les études d'histoire religieuse.

La « pureté » de la tradition nationale est le second problème qui a hanté la dernière génération du XIX^e siècle. On y avait cru longtemps. Tant que la haute antiquité des chants eddiques était restée un dogme intangible, la critique avait respecté un témoignage vénérable que les comparatistes invoquaient comme celui du Veda. La voix divinatrice d'un Friedrich Rühs ne pouvait en 1812 trouver un écho. Mais du jour où les philologues eurent daté et localisé approximativement les parties essentielles du corpus eddicum, la discussion devint inévitable. Si ces chants dont certains ont gardé la saveur âcre des embruns ont été composés pendant la période des Vikings, ils ne sauraient contenir une tradition pure de tout apport étranger, ils reflètent nécessairement la civilisation des IX^e et X^e siècles dans toute sa complexité. La notion d'une tradition nationale élaborée en vase clos ne vaut pour aucune époque connue. Mais est-elle conciliable avec les données historiques qu'on a sur les derniers siècles païens, sur cette longue période où les Vikings sillonnaient les mers d'Occident, fondaient des colonies florissantes sur des terres étrangères, vivaient au contact prolongé des Irlandais et des Anglo-Saxons ? Les célèbres *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagn* « Etudes sur la légende divine et héroïque des Scandinaves » apportèrent en 1881 la réponse de Sophus Bugge. Avec une fougue étourdissante et un savoir prodigieux, Bugge analysait les chants eddiques et en découvrait les modèles dans des œuvres judéo-chrétiennes et jusque dans l'antiquité classique. L'in-

Digitized by Google

fluence de l'Occident chrétien sur la Scandinavie païenne apparaissait dans une lumière crue. Là où les comparatistes crédules avaient pensé trouver les actes authentiques du paganisme germanique, il ne restait que les documents douteux d'un christianisme paganisé.

Les théories de Bugge s'inspiraient d'une conception fort juste de la civilisation en général : elles ont exercé une action libératrice dont les bienfaits se ressentent encore aujourd'hui. Mais elles avaient leurs faiblesses évidentes. Les débordements d'imagination et les singularités de méthode qui nous choquent encore aujourd'hui cachèrent tout d'abord les vues profondes de l'auteur et facilitèrent la résistance de ses adversaires. Karl Müllenhoff se distingua par la passion et par l'aigreur de ses répliques. C'était le heurt de deux tempéraments. mais surtout de deux conceptions. Les travaux de Bugge s'inspiraient de cette conviction que toute civilisation est faite d'échanges, que les mythes s'empruntent aussi bien que les motifs littéraires. Müllenhoff cachait sous la rigueur de sa méthode une foi toute romantique dans la « croissance organique » des légendes. Il voyait dans la légende un produit historique, inséparable du lieu où la tradition la localise. Il opposait donc la fixité géographique aux prétendues migrations des mythes et la continuité nationale aux prétendus apports des civilisations étrangères. C'est Bugge qui l'emporta : son influence domine toute la fin du siècle. Aujourd'hui encore elle est loin d'être éteinte et le conflit suscité jadis par les *Studier* se renouvelle sans cesse sous des formes différentes.

La plupart des manuels qui sont encore en usage datent de cette période. Ils en portent la marque à des degrés divers : la découverte récente du folklore et la critique de la tradition indigène sont leurs préoccupations essentielles. La démonologie populaire y tient une place considérable. La « mythologie inférieure » occupe la première moitié dans les exposés de E. Mogk (*Germanische Mythologie*, 1890 dans la première édition du *Grundriss der germanischen Philologie* de H. Paul ;

Digitized by Google

2^e éd. 1900), de E. H. Meyer *Germanische Mythologie*, 1891 ; édition de vulgarisation : *Mythologie der Germanen*, 1903, de W. Golther (*Handbuch der germanischen Mythologie*, 1895). Le grave problème des emprunts est posé dans tous ces ouvrages, mais l'attitude des auteurs est naturellement fort différente : E. H. Meyer, le disciple passionné de Bugge, admet sans réserves les influences étrangères et dépasse son maître en témérité, Mogk combat seulement les exagérations de la doctrine, Golther résiste quelque peu. Un exposé comme celui de M. Mogk dans la seconde édition du *Grundriss* dresse de façon satisfaisante le bilan des études à la fin du XIX^e siècle : c'est l'œuvre, pleine de bons sens et de mesure, d'un philologue qui sait critiquer les textes, d'un folkloriste qui sait utiliser la tradition populaire, d'un historien qui sait marquer l'enchaînement des faits.

Ces vastes synthèses qui caractérisent les dix dernières années du XIX^e siècle résument une époque. Ils la closent aussi et c'est peut-être la justification de la division adoptée ici. Les historiens qui au début du XX^e siècle ont recueilli l'héritage de Mannhardt et de Bugge ont cru continuer leur œuvre, en réalité ils se sont engagés dans des voies nouvelles ; les innovations s'expliquent par la continuité même du développement scientifique. Le présent article se propose de dresser le bilan du travail accompli dans les 25 dernières années. On dénombrera les documents mis au jour, on montrera les renseignements qu'on en a tirés, on analysera les procédés de mise en œuvre. L'histoire de la religion païenne utilise des matériaux divers qui relèvent de plusieurs disciplines : les problèmes traités et les méthodes employées sont ici plus qu'ailleurs conditionnés par la documentation. C'est d'elle qu'il faut partir pour donner une idée exacte de l'enchaînement des études. Les caractères généraux qui donnent à l'époque actuelle sa physionomie propre se dégageront d'eux-mêmes au cours de l'exposé.

* * *

Digitized by Google

On répète souvent que Jacob Grimm a dans sa *Deutsche Mythologie* dressé le répertoire définitif des sources et les manuels les plus récents donnent trop souvent cette impression. Sans doute il ne faut plus s'attendre à la révélation d'une nouvelle *Germania* et l'*Edda* de Snorri restera vraisemblablement un document unique. Mais il suffit de faire le tour de la documentation actuelle pour constater les gains sérieux des vingt-cinq dernières années. On ne les doit pas seulement à l'exploration du sol ou des bibliothèques; dans tous les domaines l'ingéniosité des chercheurs a ouvert des horizons nouveaux. On considérera successivement trois groupes de documents : ceux de l'archéologie, ceux de la tradition écrite et ceux de la tradition orale. Sous chaque rubrique on notera de notables progrès et sur plusieurs points des acquisitions définitives qui renouvellent notre connaissance du paganisme.

1. — Les documents archéologiques.

Tout ce qu'on trouve sur le sol et dans le sol éclaire l'histoire des migrations humaines et les formes diverses de la civilisation. Les documents de l'archéologie sont les seuls qui nous renseignent sur les représentations religieuses de l'âge préhistorique. Et même pour les périodes plus récentes ils apportent un complément indispensable aux renseignements fournis par les textes littéraires. Ils précisent notre connaissance des « realia », qu'il s'agisse des rites funéraires ou du matériel cultuel. On sait l'admirable activité des archéologues scandinaves et suédois en particulier. Ils restent les maîtres de la préhistoire, mais ils s'appliquent de plus en plus à l'étude des origines immédiates de l'époque historique : toute la période « mythique » qui précède immédiatement l'âge des Vikings entre, grâce à leurs travaux, dans l'horizon de l'histoire.

On passera rapidement sur la préhistoire proprement dite. Le corpus des gravures rupestres, localisées dans la Suède sud-

Digitized by Google

orientale (Bohuslän septentrional, Ostrogothie et Scanie sud-orientale) ne s'est pas considérablement accru : il est apparu pourtant par les dernières trouvailles que l'aire d'extension de ces monuments s'étend en direction du nord jusque dans la Suède centrale : on en a signalé dans l'Upland et la Sudermanie. On a travaillé activement en Suède au déchiffrement de ces documents difficiles qui sont un témoignage unique sur la religion de l'âge du bronze. L'article de M. Gunnar Ekholm : *De skandinaviska hällristningarna och deres betydelse.* « Les gravures rupestres de la Scandinavie et leur signification » (dans la revue *Ymer*, 1906, pp. 275 et suiv.) a remis au premier plan la double question de la chronologie et de la signification religieuse des gravures rupestres. Il a été le point de départ de discussions utiles dans la revue *Fornvännen* 1922 entre M. Bror Schnittger et M. Gunnar Ekholm : l'un défend l'interprétation magique, l'autre l'interprétation cultuelle.

Les investigations qui se rapportent à l'âge du fer, notamment à la seconde période, ont donné des résultats qui intéressent au premier chef l'histoire religieuse. On a poussé activement, en Suède surtout, l'exploration des tumuli et des champs funéraires. Les fouilles ont apporté des renseignements précieux sur les rites funéraires à l'époque de la migration des peuples. Elles ont permis de contrôler et de critiquer la tradition que les écrivains norrois ont fixée plusieurs siècles après la fin du paganisme. M. Oskar Almgren a soumis à ce contrôle les témoignages de la littérature norroise : *Vikingatidens gravskick i verkligheten och i den fornnordiska litteraturen* « Les rites funéraires de l'âge des Vikings dans la réalité et dans la littérature norroise » (dans *Nordiska Studier tillägnade Adolf Noreen*, Upsal, 1904, p. 309 et suiv.). M. Sune Lindqvist a étudié spécialement la tradition consignée par Snorri : *Snorres uppgifter om hednatidens gravskick och gravar* « Les renseignements fournis par Snorre sur les rites funéraires et les sépultures de l'époque païenne » (dans *Fornvännen*, 1920, p. 56 et suiv.). Poursuivant ses recherches, il a étudié les rites

Digitized by Google

funéraires de la dynastie des Ynglingar : *Ynglinga ättens gravskick* « Les rites funéraires de la dynastie des Ynglingar » (dans *Fornvännen*, 1921, p. 83 et suiv.).

Il était naturel que l'histoire de cette dynastie suédoise dont Upsal fut le berceau et dont on rapporte l'origine au dieu Frey lui-même, retînt l'attention des archéologues suédois. L'exploration systématique des tumuli que la tradition rattache aux Ynglingar a donné des résultats qui intéressent l'histoire de Suède en général et l'histoire du paganisme scandinave en particulier. Dans une série d'admirables travaux commencés vers 1913, M. Birger Nerman a entrepris de contrôler l'authenticité de la tradition ancienne que le scalde norvégien Þjóðólfr ór Hvini a recueillie au IXe siècle dans le poème intitulé *Ynglingatal* et que Snorri a utilisée plus tard au premier livre de son *Heimskringla*, dans *l'Ynglinga saga* « Histoire des Ynglingar ». Il en résulte que, sauf les héros fondateurs de la dynastie qui sont du monde mythique, les autres Ynglingar appartiennent à l'histoire. D'un seul coup, l'archéologie a mué la légende en histoire et reculé de plusieurs siècles la limite des temps historiques en Suède. Les travaux de M. Birger Nerman sont trop nombreux pour qu'on les énumère ici : il suffira de renvoyer au résumé-programme : *Den svenska Ynglingaättens gravar* « Les sépultures de la dynastie suédoise des Ynglingar » (qu'il a donné dans le revue *Rig*, 1919, p. 47 et suiv.) et à l'exposé très succinct de M. Olov Janse, *Notes sur les premiers rois païens de la Suède* (dans la *Revue des études anciennes*, t. XXVI, n° 3).

L'histoire de la religion a profité de ces recherches. Les héros fondateurs d'une dynastie sont naturellement des personnages mythiques; quand ce sont des dieux, ils définissent le culte qui se perpétue chez leurs descendants. Dans les rites funéraires, seuls témoignages tangibles de ce culte, survit ainsi le souvenir du héros fondateur. Il y a par exemple entre les sépultures royales d'Upsal et celles de Vendel, à quelques milles au nord de cette ville, une différence capitale : les unes contiennent des armes, les autres n'en ont pas. M. Hugo Jugner s'est efforcé

Digitized by Google

d'expliquer ce contraste dans son article *Uppsala- och Vendelkonungarnas mytiska ättefäder* « Les fondateurs mythiques des dynasties d'Upsal et de Vendel » (dans *Fornvännen*, 1919, p. 79 et suiv.). Il y a montré l'opposition de dynasties qui pratiquaient l'une le culte belliqueux d'Odin, l'autre le culte pacifique de Frey et à l'arrière-plan le grand conflit qui mit aux prises en Suède l'Odinisme et la religion des Vanes. C'est aussi par l'étude du matériel funéraire que le même auteur a pu, dans un ouvrage remarquable sur lequel on reviendra plus loin : *Gudinnan Frigg och Als härad* « La déesse Frigg et le canton d'Als » (thèse d'Upsal, 1922), suivre le développement dans les régions pastorales du sud de la Suède d'un culte pacifique de la fertilité qu'il pense être celui de Frigg.

On a pu remarquer le rôle important qu'ont joué l'*Ynglingatal* et l'*Ynglingasaga* dans les recherches des archéologues suédois. Les données de la tradition littéraire ont été le point de départ des investigations ; l'ambition des archéologues a été de contrôler la valeur documentaire de ces textes et de trouver dans le sol les matériaux d'un commentaire serré. *L'Ynglingasaga* n'est le plus souvent qu'une paraphrase en prose de *l'Ynglingatal*, mais il est un point sur lequel Snorri est indépendant du vieux scalde : c'est sur l'origine orientale d'Odin et des Ases, leur immigration en Suède par le pays des Saxons et les îles danoises de Fionie et de Seeland. Faut-il voir dans le récit de Snorri un tissu de combinaisons savantes ou le souvenir affaibli d'une tradition historique ? Les philologues penchent généralement vers la première hypothèse et M. Andreas Heusler a fondé ses doutes sur des arguments de valeur dans *Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum* (dans les *Abh. d. königl. preuss. Akad. d. Wiss.* 1908). Mais les archéologues suédois qui cherchent à jalonner le cheminement de l'Odinisme dans le Nord se sont efforcés de vérifier l'exposé de Snorri. Dans son grand ouvrage *Die altgermanische Thierornamentik* (Stockh. 1904), Bernhard Salin a suivi sur le terrain un mouvement de civilisation germanique qui, issu des régions

Digitized by Google

situées au nord de la mer Noire, se propage à travers la Russie occidentale et l'Allemagne septentrionale jusqu'au Danemark et notamment dans les îles de Fionie et de Séeland. Ce cheminement, retrouvé par les seuls moyens de l'archéologie, correspond très exactement à celui qu'indique Snorri. M. Salin a confronté ces deux ordres de faits dans un article : *Heimskringlas tradition om asarnas invandring* « la tradition de l'Heimskringla sur l'immigration des Ases » (dans *Studier till Oskar Montelius*, 1903, p. 133 et suiv.) : il y a émis l'hypothèse que ce mouvement de civilisation, provoqué en grande partie par le retour d'une partie des Gots vers le Nord, a amené l'Odinisme en Scandinavie. Du même coup, il deviendrait possible de dater cette religion nouvelle du III^e^ ou IV^e^ siècle de notre ère. Knut Stjerna a repris ces hypothèses et a tâché de les développer dans un article *Mossfynden och Valhallstron* « Les trouvailles des tourbières et la croyance au Valhall » (dans *Från filologiska föreningen i Lund. Språkliga uppsatser III tillägnade Axel Kock* [1906], p. 137 et suiv.).

On sait toute l'importance qu'il faut attacher aux trouvailles qui portent sur les objets du culte. Elles n'apportent pas seulement des précisions sur les realia. Bien interprétées, elles peuvent révéler les nuances les plus délicates de l'histoire des idées religieuses. On soupçonne depuis longtemps l'influence considérable que les rites chrétiens ont dû exercer sur le paganisme dans les derniers siècles où la société païenne luttait pour son existence. Les emprunts de vocabulaire du type de *signa* (lat. *signare*) employé dans les chants eddiques au sens de « bénir, consacrer » attestent formellement des infiltrations chrétiennes. L'aspersion d'eau à la naissance (*ausa barn vatni*) n'est sans doute qu'une imitation du baptême chrétien. La formule de consécration : « Que Thor bénisse ces runes » ou « cette tombe » (*Þórr vígi rúnaR, kumbl*), attestée au X^e^ siècle sur trois stèles funéraires danoises et un peu plus tard sur trois pierres suédoises, transpose dans le style païen l'invocation du Dieu chrétien qui figurait sur les pierres tombales. Le signe de

Digitized by Google

la croix n'a pas été étranger à la propagation du signe du marteau de Thor pendant les siècles de conflit. Il y a là tout un ensemble de faits significatifs, mais d'une interprétation délicate et souvent contestable. L'influence chrétienne sur le détail des rites païens n'était jadis qu'une vraisemblance; elle est devenue une certitude depuis les recherches que M. Sune Lindqvist a exposées dans un long article *Den helige Eskils biskopsdöme, några arkeologiska vittnesbörd om den kristna kyrkans första organisation inom mellersta Sverige* «L'évêché de saint Eskil, quelques témoignages archéologiques sur la première organisation de l'église chrétienne dans la Suède centrale » (dans *Antikvarisk tidskrift för Sverige*, t. XXII, n° 1). Par l'exploration des sépultures païennes et chrétiennes de Reckarna, près de Eskilstuna dans la vallée du Mälar, il a mis en relief ce qu'il appelle *brytningstiden* « la crise », c'est-à-dire les années où les deux religions s'affrontaient en un long conflit, où le paganisme agonisant cherchait à galvaniser ses défenseurs en opposant consciemment son culte à celui de l'autre religion. Toute opposition comporte nécessairement une large part d'imitation. On réagit contre le prestige d'un rite chrétien en y opposant une innovation païenne qui n'est en réalité qu'un calque mal déguisé. L'article de M. Sune Lindqvist est plein d'exemples de ces innovations dont l'origine récente est soigneusement établie par des statistiques probantes. C'est par réaction et par imitation à la fois que les païens ont copié sur les croix portatives ces marteaux de Thor qu'on portait autour du cou. Ces petits marteaux ne sont pas seulement des amulettes selon l'ancien style : ce sont de vrais symboles religieux. De même l'usage de graver un marteau sur les stèles funéraires n'est pas l'héritage d'un passé lointain ; il s'inspire de la croix gravée sur les pierres chrétiennes. Tout près de son agonie le paganisme n'est plus un système social, il n'est qu'une foi qui s'oppose à une autre foi et cette opposition se traduit dans tous les domaines par le symbole du marteau, réplique agressive au symbole de la croix.

Digitized by Google

Il convient enfin de dire quelques mots des monuments figurés. On sait qu'ils ne sont pas nombreux et que la tradition scandinave est sur ce point d'une remarquable pauvreté. Les dernières années n'ont pas amené de découvertes importantes. Les scènes de la légende de Sigurd retrouvées par M. Rikard Berge sur le portail de l'église de Mæl (Télémark) répètent des motifs connus ailleurs en Norvège (Hyllestad, Opdal, Veisgudal, Lardal, Ostad). Ce groupe de « Sigurdsristningar » étudié jadis par M. Henrik Schück, ne manque pas d'intérêt, mais il est pauvre en renseignements mythologiques. Sur une pierre runique découverte en 1918 dans le cimetière d'Altuna (Upland) et étudiée par M. Otto von Friesen dans la *Festschrift E Mogk* (Halle, 1924, p. 474 et suiv.) se trouve figuré le mythe populaire de la pêche du « serpent du monde » par Thor, mythe bien attesté dans les documents littéraires et représenté sur la croix de Gosforth en Cumberland. Malheureusement, la pierre d'Altuna n'apporte qu'un témoignage de valeur médiocre : la scène mythique est grossièrement esquissée et le géant Hymir qui a tenu une si grande place dans la faveur du public païen n'y est même pas indiqué, faute de place. Si pauvres que soient ces monuments figurés, ils renseignent du moins sur l'aire d'extension des légendes et ils en jalonnent le cheminement. C'est en se fondant sur cette documentation précaire que M. H. Schück a voulu démontrer dans ses *Studier i nordisk litteratur och religionshistoria* « Etudes de littérature et de religion scandinaves » (Stockholm, 1904, I, p. 172 et suiv.) que la Scandinavie avait reçu d'Angleterre toute une série de légendes héroïques, notamment celle de Sigurd.

L'imagerie religieuse peut être pleine d'enseignements utiles. Les images circulent et s'imposent aisément aux civilisations moins développées. Rien ne s'emprunte plus facilement que la figuration d'un personnage divin ; il suffit d'une interprétation qui est rarement impossible. L'imagerie romaine s'est rapidement adaptée en Gaule aux croyances celtiques : on a figuré le dieu indigène Taranis sous les traits de Jupiter et on lui a

Digitized by Google

souvent donné l'attribut du dieu romain au lieu de la roue gauloise. Le même procès d'adaptation s'est produit en Germanie. Quand les Germains, voisins des Celtes, ont voulu figurer leurs dieux, ils n'ont eu qu'à emprunter l'imagerie celtique. Un monument typique comme le chaudron de Gundestrup, produit de l'industrie celtique rapporté par les Cimbres dans le Jutland, montre comment des modèles lointains ont pu tomber sous les yeux des artistes scandinaves. Les reliefs qui illustraient les cornes d'or de Gallehus — dont l'inscription runique atteste la provenance scandinave — décrivent justement le monde divin du Nord au moyen des figurations traditionnelles de l'imagerie des Celtes. Odin y est représenté sous les traits du dieu cornu Kernunnos, mais la lance a été substituée à la vipère cornue, signe manifeste de l'adaptation commencée. Il en est de même de la figuration des autres dieux : Thor, Frey, le couple des dieux guerriers, etc. Axel Olrik avait repris, vers la fin de sa vie, ces problèmes difficiles. Comparant les cornes de Gallehus au chaudron de Gundestrup, il essayait d'identifier les dieux scandinaves sous leur travesti celtique en s'aidant des « signes divins » qui sont comme la légende de ces images. L'article posthume *Gudefremstillinger paa Guldhornene* « La figuration des dieux sur les cornes d'or » (paru dans la revue *Danske Studier* (1) 1918, p. 18 et suiv.) contient à défaut d'une mise au point définitive des suggestions précieuses sur un problème capital de la religion de l'âge du fer.

2. — Les documents de la tradition écrite.

On distinguera ici les documents épigraphiques et les documents narratifs. Les premiers sont très anciens et sont en grande partie contemporains du paganisme. Les seconds n'apportent le plus souvent que des témoignages rétrospectifs ou même

(1) Cité ici *D. St.*

Digitized by Google

indirects; les plus anciens sont loin d'avoir le caractère de haute antiquité qui fait le prix des documents épigraphiques.

I. *Les documents épigraphiques.*

Les inscriptions scandinaves sont écrites, on le sait, en caractère runiques. Les plus anciennes (150 environ) présentent un intérêt particulier ; elles ont été gravées du IVe au VIIIe siècle dans l'alphabet primitif de 24 runes. Le IXe siècle qui a porté le christianisme au contact immédiat du monde scandinave n'a pas interrompu la tradition runique. Les inscriptions gravées après 800 dans les alphabets secondaires de 16 runes, alphabet danois ou alphabet suèdo-norvégien (1), sont souvent très importantes pour l'histoire religieuse. Le nombre des inscriptions déjà connues forme une masse vraiment imposante (environ 250 au Danemark, 300 en Norvège et plus de 2000 en Suède), mais il semble que le sol scandinave recèle des trésors inépuisables. Les dernières années ont été particulièrement fructueuses. Parmi les inscriptions nouvelles il en est dont l'importance est extrême. Sans vouloir dresser une liste exhaustive des récentes découvertes, on signalera dans l'ordre où elles ont été trouvées celles qui présentent un intérêt particulier et ont été l'objet de travaux spécialement utiles :

1906 : la plaquette en os de Lund (Scanie) qui a servi à tisser le ruban. Etudiée d'abord par M. Emil Olson dans *Fornvännen* 1908, p. 14 et suiv., et surtout par M. Magnus Olsen *Trylleru-nerne paa et vævspjeld fra Lund i Skaane* « Les runes magiques sur une plaquette à tisser trouvée à Lund en Scanie » (dans *Christiania Videnskabs-Selskabs forhandlinger for 1908*, n° 7).

1908 : le couteau-râcloir de Flöksand (canton de Alversund, Söndre Bergenhus Amt, Norvège), trouvé dans une urne funéraire découverte en 1864 et déposée alors au musée de Bergen.

(1) Sur l'histoire des alphabets runiques on pourra se reporter à l'exposé que j'ai donné dans les *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, t. XXIII (1923), p. 1 et suiv.

Digitized by Google

Etudiée par MM. Magnus Olsen et Haakon Schetelig, *En Indskrift med ældre Runer fra Flöksand i Nordhordland* (dans *Bergens Museums Aarbog* (1), 1909, n° 7), puis dans le Corpus des inscriptions norvégiennes *Norges Indskrifter med de ældre Runer* (2), II, 648 et suiv., III, 264 et suiv.

1908 : la pierre à aiguiser de Ström (canton de Hitteren, Söndre Trondhjems Amt, Norvège). Etudiée par M. Magnus Olsen, *Runerne paa et nyfunnet bryne fra Ström paa Hitteren* « Les runes sur une pierre à aiguiser récemment trouvée à à Ström » (dans *Det kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrifter* (3), 1908, n° 13 [Trondhjem, 1913]), puis dans *N. I.*, II, 677 et suiv., III, 266 et suiv.

1910 : la pierre de Huglen (canton de Stord, Söndre Bergenhus Amt, Norvège). Etudiée par M. Magnus Olsen, *En indskrift med ældre runer fra Huglen i Söndhordland* « Une inscription en runes anciennes trouvée à Huglen » (dans *B. M. Aa.*, 1911, n° 11) et dans *N. I.*, II, 677 et suiv., III, 262 et suiv.

1911 : la boîte en cuivre de Sigtuna (Upland, Suède). Etudiée par M. Otto von Friesen, *Runinskrifterna på en koppardosa funnen i Sigtuna* « Les inscriptions runiques sur une boîte en cuivre trouvée à Sigtuna » (dans *Fornvännen*, 1912, p. 6 et suiv.).

1913 : le couteau-râcloir de Gjersvik (canton de Tysnes, Söndre Bergenhus Amt, Norvège). Etudié par M. Magnus Olsen, *En indskrift med ældre Runer fra Gjersvik* (*Tysnesöen*) *i Söndhordland* « Une inscription en runes anciennes trouvée à Gjersvik » (dans *B. M. Aa.*, 1913, n° 4) et dans *N. I.*, II, p. 640 et suiv., III, 264.

1917 : la pierre funéraire d'Eggjum (canton de Sogndal, Nordre Bergenhus Amt, Norvège), dont la difficile inscription a été déchiffrée et interprétée par M. Magnus Olsen dan *N. I.*,

(1) Cité ici *B. M. Aa.*
(2) Cité ici *N. I.*
(3) Cité ici *N. V. S. S.*

Digitized by Google

III, 77 et suiv. Ce document important a déjà suscité une grosse littérature qu'on trouvera dans *N. I.*, III, p. 268 et suiv.

1917 : l'amulette runique de Utgaard (canton de Stod, Nordre Trondhjems Amt, Norvège). Etudiée par MM. Magnus Olsen et Th. Petersen, *En Runeamulet fra Utgaard, Stod* « Une amulette runique trouvée à Utgaard » (dans *N. V. S. S.*, 1919, n° 2 [Trondhjem, 1920]) et par M. Magnus Olsen dans *N. I.*, III, p. 198 et suiv.

1921 : la pierre de Görlev (Seeland, Danemark). Etudiée par M. Johs. Bröndum-Nielsen, *Runestenen i Görlev* « La pierre runique de Görlev » (tirage à part de *Fra Holbæks Amt*, 1923).

Quelle valeur ces documents runiques ont-ils pour l'histoire religieuse ? L'interprétation des inscriptions est souvent fort délicate. Pour en tirer quelque renseignement, il ne faut pas surmonter seulement les difficultés de l'épigraphie et de la langue, il faut reconstruire par hypothèse un état de civilisation dont on ne sait presque rien. Les formules usuelles sont souvent très brèves, sans intérêt apparent. L'intérêt véritable de ces inscriptions est dans l'intention secrète qui animait le graveur. L'historien du paganisme qui consulte ces documents dans l'espoir d'y trouver des faits religieux clairement énoncés risque fort d'être déçu. Pendant longtemps, on n'a pas tiré de la documentation runique tout l'enseignement qu'elle comporte et de nos jours encore on répète trop souvent qu'elle intéresse médiocrement l'histoire religieuse. On se fait illusion quand on s'imagine que les inscriptions les plus intéressantes sont celles qui attestent des formules de consécration sous l'invocation de Thor ou d'Odin, comme celle de Nordendorf en Allemagne ou celles du groupe dano-suédois en Scandinavie. Ces formules ne présentent en réalité qu'un intérêt secondaire ; on a vu plus haut qu'elles attestent une influence chrétienne plutôt que la tradition d'un paganisme très ancien.

Pour retrouver l'intention des graveurs et saisir le sens profond des inscriptions les plus anciennes, il ne faut pas oublier qu'à un certain stade de la civilisation l'écriture s'inspire de

Digitized by Google

préoccupations mystiques. Quelle que soit l'origine encore controversée des runes, il est certain qu'en passant des Méditerranéens aux demi-civilisés de la Germanie, l'écriture s'est mise au service de représentations religieuses de forme très archaïque. Pour le demi-civilisé, l'écriture n'est pas une figuration inerte de la pensée, elle constitue une force mystique que détient et que dirige celui qui sait tracer les signes. Le graveur de runes est donc une sorte de sorcier et chaque inscription représente, à des degrés divers, une opération de magie. Cette conception s'applique naturellement à la période la plus ancienne, à celle où les Scandinaves n'avaient pas encore appris au contact de la civilisation romano-chrétienne l'usage normal de l'écriture. On savait depuis toujours par le témoignage de la tradition littéraire (chants eddiques, sagas) et par celui de la tradition populaire (chansons, contes, livres de magie) qu'il existait des « runes magiques ». Mais on s'imaginait que la magie runique était une enclave dans l'histoire de l'écriture. Cela n'est vrai que pour la période récente, celle que les Islandais appellent *ritöld* « âge de l'écriture» : sous l'influence de plus en plus grande des caractères latins, les runes servent alors à « écrire » sur la pierre et ne s'emploient que par exception à des fins magiques. Mais à date ancienne, tout usage de l'écriture relève plus ou moins de la magie. Cette conception est celle de M. Magnus Olsen : elle lui a permis de pousser l'interprétation des documents runiques plus loin qu'on ne l'avait jamais fait. L'étude des inscriptions découvertes depuis 1908 l'a porté de découverte en découverte et dans un article déjà classique *Om Troldruner* « Runes magiques » (dans *Edda* 1916, p. 225 et suiv. ; paru aussi comme plaquette dans la série *Fordomtima,* n° 2, Upsal 1916) il a pu esquisser les grandes lignes de la magie runique. Ce qu'on voit s'élaborer sous nos yeux, c'est un des chapitres les plus obscurs de la religion scandinave : la magie, sous son aspect verbal. Aux renseignements de seconde main qui ne permettaient que de vagues généralités, les runologues substituent peu à peu une docu-

Digitized by Google

mentation rigoureuse et posent les fondements d'une doctrine cohérente. Leurs travaux ont déjà permis à M. Emanuel Linderholm de tenter un premier exposé d'ensemble : *Nordisk Magi* « Magie scandinave » dont le 1er fascicule consacré à l'époque protoscandinave (âge du fer et époque des grandes migrations) est paru en 1918, comme livraison n° 141 des « Archives des traditions populaires suédoises » (*Svenska Landsmål och svenskt folkliv*, B. 20, Stockh., 1918).

Il n'est pas question de dénombrer ici tous les résultats acquis d'ores et déjà par les runologues. On se contentera d'indiquer par quelques exemples la portée de leurs travaux. Le caractère religieux de l'écriture et de celui qui la manie n'est pas une simple hypothèse. Destinées à agir sur les forces surnaturelles, les inscriptions proclament volontiers, comme celle de Fyrunga, que les runes sont « de race divine » ou bien elles se vantent comme celles de Björketorp et de Stentoften d'être « des runes d'honneur », « des runes puissantes au service de la sorcellerie ». Le graveur qui cherche à effrayer les forces hostiles par la puissance de sa magie, se donne à lui-même des épithètes qui vantent son pouvoir nocif : il se dit « redoutable » (pierre de Varnum), « expert à faire le mal » (bractéate 57), « habile à ourdir les ruses auxquelles on n'échappe pas » (amulette de Lindholm et pierre de Björketorp). Par contre, les puissances mauvaises qu'il sait déchaîner ne peuvent rien contre lui. Fatal à ses ennemis, il est lui-même invulnérable. Il se proclame à l'abri des manœuvres de sorcellerie (pierre de Huglen). Ainsi, au témoignage même des inscriptions, les graveurs de l'âge du fer apparaissent comme des prêtres-magiciens et on a pu fonder sur des arguments sérieux l'hypothèse qu'à ses débuts l'écriture runique avait été le privilège des familles sacerdotales.

Ces faits sont gros de conséquences. Ils expliquent que le nom du graveur s'étale avec complaisance sur tant d'anciens monuments. Sur les pierres funéraires de l'époque ancienne on trouve non pas le nom du mort, mais celui du graveur.

Digitized by Google

magicien. Qu'elles soient tracées sur des stèles dressées en plein vent ou sur des dalles enfouies sous le tumulus, les runes ne s'offrent pas en première ligne à la lecture des vivants. Elles ont pour objet d'assurer la paix du mort contre les puissances maléfiques de l'au-delà ou d'écarter les profanateurs de sépultures par la vertu surnaturelle des signes. L'efficacité de l'inscription dépend donc avant tout de la puissance magique de celui qui l'a gravée. C'est pourquoi le graveur s'empresse de décliner son nom et ses titres de magicien. En exaltant sa propre personne, en soulignant la force dont il est investi, il affirme son autorité sur le monde des hommes et des démons. M. Magnus Olsen a montré dans une série d'études entreprises vers 1907 que plusieurs inscriptions se ramenaient à la formule : « Moi, un tel, le (sorcier) redoutable, j'ai gravé ces runes », c'est-à-dire à une présentation en règle du graveur aux puissances hostiles qu'il s'agit de terrifier. On retrouve ici une formule bien connue de la magie classique et M. S. Feist a voulu y retrouver la trace d'une influence méridionale sur la magie scandinave (cf. *Journal of English and Germanic Philology*, t. XXI [1922], p. 601 et suiv.). Toutefois la ressemblance s'explique suffisamment par les conditions générales de la mentalité magique.

Parmi les procédés de la magie runique on a mis spécialement en lumière l'utilisation de l'alphabet. Ici, l'origine étrangère est sans doute moins contestable. Partout où les Germains se sont trouvés au contact de la civilisation gréco-romaine et jusque sur les bords du Rhin, ils ont pu observer que l'alphabet reproduit en totalité ou en partie jouait un grand rôle dans les inscriptions. L'alphabet constitue une formule rigoureuse où se concentre la vertu magique des signes qui le composent. Ce n'est pas à des fins pédagogiques qu'on l'a gravé au IV^e siècle sur la paroi d'un ciste (pierre de Kylver), sur le glaive de la Tamise et sur des bijoux comme la fibule burgonde de Charnay ou les bractéates suédoises de Vadstena et de Grumpan. La pierre danoise de Görlev qui date de 900 environ a

Digitized by Google

apporté récemment un témoignage précieux. Elle atteste que le nouvel alphabet de 16 runes a hérité des vertus magiques de l'ancien alphabet de 24 signes. Intercalé entre la dédicace de la veuve et la prière finale où l'on souhaite au mari défunt de « jouir en paix de sa sépulture », l'alphabet constitue une sorte de garde magique : il remplace les imprécations que d'autres inscriptions lancent contre les profanateurs de tombes.

La « magie des nombres » dérive en partie du moins de cette utilisation magique de l'alphabet. Certaines séries numériques jouent un rôle spécial sur un grand nombre de pierres. L'intention du graveur est souvent manifeste ; pour réduire une inscription au nombre de runes voulu, il substitue par exemple une ligature à deux caractères ou, si l'inscription est trop longue, il en répartit le texte sur un certain nombre de lignes. Il est toujours délicat d'interpréter les nombres sacrés; il est surtout difficile d'en retrouver l'origine. Toutefois il est manifeste dans la magie runique que la prédilection pour les séries de 24 runes procède de l'usage magique de l'alphabet. Il en est de même du nombre 8 qui reproduit l'octade, l'une des trois divisions de l'ancien alphabet. Le nombre 16 prend une valeur spéciale à partir du IX^e^ siècle quand le nouvel alphabet de 16 signes remplace l'alphabet primitif de 24 signes. Dans l'inscription de Rök, qui date de 900 environ, les nombres 16 et 24 jouent un rôle presque égal. C'est sur cette pierre que Wimmer d'abord et Sophus Bugge ensuite on fait leurs premières observations sur la magie des nombres. M. Magnus Olsen a poursuivi ces recherches sur les monuments récemment découverts. Il a montré comment la magie des nombres pratiquée dans les inscriptions dérive en réalité de l'alphabet. On a d'abord imité les séries complètes de 24 runes, puis on a élargi le système en combinant les nombres sacrés (par exemple 24+8) ou en utilisant des multiples de 24. C'est ainsi que, selon l'hypothèse très vraisemblable de M. Magnus Olsen, les strophes satiriques étaient gravées au moyen de 72 runes par demi-strophe, soit 3×24 : la magie du

Digitized by Google

nombre s'ajoutait à celle des signes et renforçait la puissance maléfique de l'imprécation. Toutefois il faut reconnaître que l'alphabet ne suffit pas à rendre compte de tous les nombres. Il y en a qui ont une origine différente qu'il est malaisé d'expliquer. Le nombre 10 par exemple semble jouer un certain rôle dans les inscriptions érotiques. Dans son étude sur l'inscription de Flöksand, M. Magnus Olsen a pensé aux 10 *daktyloi* phalliques qui font partie du culte phrygien de la « Grande Mère » et suggéré l'idée d'une influence orientale. Cette suggestion vient d'être reprise et développée dans un sens différent par M. Franz Rolf Schröder dans le premier chapitre de son livre *Germanentum und Hellenismus* (Heidelberg, 1924).

En raison même du caractère irrationnel de l'écriture, un grand nombre de documents intéressent l'histoire de la religion. Dans un travail remarquable intitulé *Galdrar* (publié dans *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, 1923, n° 1, Göteborg, 1923), M. Ivar Lindquist a essayé de montrer que la grande inscription de Stentoften, déchiffrée depuis longtemps, est en réalité un *galdr*, une incantation. Ce ne sont pas seulement les formules sacramentelles, les imprécations proférées contre les violateurs qui relèvent de la magie : toute la partie centrale de l'inscription constitue une véritable incantation. La thèse est en l'espèce difficile à prouver, mais il faut reconnaître qu'elle n'a rien d'invraisemblable. Le *galdr* a toute une série de caractéristiques littéraires, de langue, de style, de rythme que M. Lindquist a analysées très finement ; les runes qui le fixent sur la pierre augmentent l'efficacité de l'opération magique.

Il convient enfin d'attirer l'attention sur une série de documents qui exercent depuis longtemps la sagacité des runologues : ce sont les amulettes qui se distinguent par le laconisme des inscriptions. On y trouve des runes isolées, des complexes de signes, rarement des formules d'une intelligence facile. L'amulette d'Utgaard est assez caractéristique : elle ne porte que les deux runes **e** et **a**, énigme qu'il serait impossible de résoudre si elle ne se répétait sur une bractéate danoise où les

Digitized by Google

deux mêmes runes sont commentées sommairement par des « signes divins », celui de Frey et celui de Thor. M. Magnus Olsen rapporte cette amulette à un culte de la fécondité : il pense que les deux runes évoquent la « terre » et le « ciel » et résument de façon symbolique l'union du Ciel et de la Terre. La forme même de l'objet qui réunit sur la même pierre les organes mâle et femelle semble attester la notion d'une divinité hermaphrodite qui continuerait la tradition des gravures rupestres et confirmerait les renseignements de Tacite sur le dieu *Tuisto*. On trouve des formules énigmatiques jusque sur des objets dont le caractère religieux n'apparaît pas tout d'abord. C'est le cas du couteau-râcloir de Flöksand dont l'inscription se compose de deux mots *lina laukaR* « lin » et « ail », suivis de la rune magique **a**. M. Magnus Olsen a rattaché cette formule à un rituel phallique. Le couteau a sans doute été aux mains de la maîtresse de maison pendant les abattages d'automne. Il a servi non seulement à râcler la chair, à la séparer de la peau, mais surtout à couper les « genitalia » de l'animal sacrifié. On les gardait religieusement pendant l'hiver enveloppés d'une toile de lin dans une garniture d'ail : c'est le rite attesté au XIV^e^ siècle dans le curieux *Völsa þáttr*. La formule de Flöksand semble se référer à ces pratiques phalliques et l'inscription runique du IV^e^ siècle semble corroborer les récits singuliers consignés dix siècles plus tard.

II. *Documents narratifs.*

On peut classer les documents narratifs en deux catégories selon qu'ils apportent ou non un témoignage immédiat sur l'histoire du paganisme.

Il est à peine besoin de signaler que le nombre des témoignages directs peut difficilement augmenter. On ne peut guère espérer que des découvertes nouvelles modifient sensiblement le nombre des documents connus. Le manuel de mythologie fait par Snorri à l'usage des scaldes est un fait unique, un acci-

Digitized by Google

dent heureux dont la composition s'explique par les besoins spéciaux de la technique poétique. Personne n'a conçu pareil projet en Islande ni avant ni après le maître de Reykjaholt. Quant à la littérature historique islandico-norvégienne si précieuse pour l'histoire de la religion, elle est parvenue à nous sinon dans sa totalité du moins dans ses ouvrages essentiels ; il y a peu de chances qu'on découvre de nouveaux manuscrits. Sauf la poésie, toute la littérature de la Scandinavie païenne est épigraphique. Cette particularité tient à l'histoire de l'écriture ; seules les générations chrétiennes ont été en état de noter les traditions païennes ou plutôt ce qu'il en restait. Les seules observations contemporaines du paganisme sont dûes à des étrangers, voyageurs et surtout missionnaires. Nous sommes loin d'avoir tous les ouvrages de ces auteurs médiévaux. Un heureux hasard pourrait en révéler d'inédits, mais ce hasard ne s'est pas encore produit.

Il n'est pas de même pour les témoignages indirects, ceux qui décrivent des civilisations voisines influencées jadis par la Scandinavie païenne. Du jour où l'on s'est avisé que le paganisme des Lapons et des Finnois contenait des éléments mythiques ou des traits cultuels empruntés à la Scandinavie, on a découvert une source d'information à laquelle on n'a cessé de puiser dans les dernières années.

Quand deux civilisations sont en contact, c'est la plus développée qui exerce l'influence prépondérante. Cette action laisse une marque tangible dans le vocabulaire du peuple qui la subit : les emprunts linguistiques décèlent immédiatement les grands courants de la civilisation. Aussi c'est à un linguiste qu'il appartenait d'ouvrir la voie aux historiens. La thèse célèbre de M. Vilhelm Thomsen *Den gotiske Sprogklasses Indflydelse paa den finske* (« Influence des langues germaniques sur les langues finno-ougriennes ») a marqué une date décisive dans l'histoire aussi bien que dans la linguistique ; en montrant que le vocabulaire du finnois et du lapon était plein d'éléments germaniques, elle a attiré dès 1869 l'attention des historiens

Digitized by Google

sur les emprunts faits par les Finnois et les Lapons à la civilisation scandinave. Elle a ouvert de ce fait des perspectives illimitées. Depuis cette époque le problème s'est précisé dans toute son ampleur et dans toute sa complexité.

M. Thomsen s'était attaché au finnois et ne citait du lapon que des exemples typiques. Les laponologues comme MM. K. B. Wiklund, J. K. Qvigstad et Konrad Nielsen se sont mis à l'œuvre et ont tamisé le vocabulaire lapon du point de vue scandinave. Le répertoire le plus complet, celui de M. Qvigstad, *Nordische Lehnwörter im Lappischen* (dans *Kristiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger for 1893*, n° 1), Christiania, 1893, contient environ 3000 mots. La plupart sont assurément de date récente. Pourtant, dans son article *Die Erforschung der germanischen Lehnwörter im Finnischen und Lappischen* (dans *Indogermanisches Jahrbuch*, V [1917], p. 1 et suiv.) M. Wiklund estime à 600 le nombre des mots que le lapon a empruntés au scandinave commun, c'est-à-dire avant le VIII^e^ siècle. Le vocabulaire finnois avait été dès le début mieux étudié que le lapon : M. Thomsen en avait du premier coup d'œil discerné les emprunts les plus certains. Ses successeurs jusqu'à M. T. E. Karsten ont dépensé beaucoup de sagacité sans augmenter le nombre des faits de façon appréciable. Le recueil si commode de M. Setälä, *Bibliographisches verzeichnis der in der litteratur behandelten älteren germanischen bestandteile in den ostsee-finnischen sprachen* (dans *Finnisch-Ugrische Forschungen* (1), t. XIII [1912-1913], p. 345 et suiv.) donne une idée assez exacte du caractère souvent provisoire des résultats obtenus. Et tout récemment encore, les critiques sévères dirigées contre l'ouvrage de M. T. E. Karsten *Germanisch-Finnische Lehnwortstudien* (dans *Acta Societatis scientiarum fennicæ*, t. XLV, n° 2, Helsingfors, 1915) montrent qu'on se meut ici sur un terrain particulièrement difficile. L'étude des emprunts germaniques en finnois se heurte à des difficultés diverses : la

(1) Cité ici *FUF*.

Digitized by Google

plus grande est sans doute la question de provenance. Il est malaisé de distinguer pour la couche la plus ancienne s'il s'agit de mots gotiques ou de mots scandinaves; dans bien des cas l'incertitude invite à la prudence.

La chronologie des emprunts pose en lapon et surtout en finnois des problèmes très complexes. Les Lapons sont au contact des Norvégiens depuis les premiers siècles de notre ère et ce contact n'a pas cessé. De même en Finlande, les plus anciennes colonies scandinaves se sont établies dès l'âge du bronze sur la côte septentrionale du golfe de Finlande; celles de la Botnie orientale, peut-être plus récentes, sont en tout cas antérieures à notre ère. Depuis cette époque l'influence suédoise s'est exercée à diverses reprises; l'âge des Vikings a amorcé la conquête de la Finlande (du VIII^e siècle à 1300), puis l'extension du christianisme jointe à une colonisation rationnelle ont assuré la prédominance des Suédois. Il y a dans les vocabulaires du lapon et du finnois des couches superposées d'emprunts scandinaves: ces emprunts appartiennent à toutes les périodes de la langue, depuis le protoscandinave jusqu'aux parlers modernes du norvégien et du suédois. Il est probable que les éléments religieux scandinaves incorporés dans le paganisme des Lapons et des Finnois présentent la même stratification. Il en est de très anciens qui ont été empruntés avant la constitution de la religion eddique, il en est d'autres plus récents qui représentent sans doute les « superstitions » des colons chrétiens qui vers la fin du moyen âge se sont établis dans le Nord de l'Hälsingland et sur la côte orientale du golfe de Botnie. Ici aussi le problème chronologique fait de grandes difficultés. Il ne comporte de solution que dans les cas très rares où la notion religieuse est liée à un mot d'emprunt: la méthode linguistique permet alors une date approximative. Dès que ce critère échappe on se trouve désarmé. En fait les divers auteurs opposent des solutions apparemment inconciliables. Alex Olrik voyait dans certains rites lapons un « type » voisin de rites scandinaves de l'âge du bronze et il inclinait à reculer

Digitized by Google

très haut l'âge des emprunts. D'autres comme M. Edgard Reuterskiöld datent la plupart des emprunts du bas moyen âge. Cette dernière hypothèse est de beaucoup la plus plausible.

C'est en 1877, quelques années après la thèse de M. Thomsen, que Johan Fritzner écrivit son article *Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmœndenes, Tro og Overtro* « Le paganisme et la sorcellerie des Lapons comparés à la religion et aux superstitions d'autres peuples notamment des Scandinaves » (dans le [*Norsk*] *Historisk Tidskrift*, IV, p. 135 et suiv.). Il y mettait en lumière l'influence de la religion des Scandinaves sur celle des Lapons. mais, entraîné par sa démonstration, il arrivait à cette conclusion inadmissible que les Lapons ont tout emprunté, non seulement leurs dieux mais jusqu'aux éléments de leur magie. Pour éviter une telle erreur, il eût fallu distinguer le fonds indigène des éléments venus du dehors. Mais cette discrimination supposait une étude comparée de la religion des peuples finno-ougriens. Il n'en existait pas à cette époque : l'ouvrage posthume de Julius Krohn, *Heidnischer Gottesdienst bei den finnisch-ugrischen Völkern* ne parut qu'en 1894. D'autre part la documation de Fritzner était très limitée : elle ne comprenait que la littérature imprimée. Les archives n'avaient pas encore livré les enquêtes suscitées au XVII^e^ siècle par la curiosité de Johannes Scheffer et la masse énorme des matériaux accumulés au XVIII^e^ siècle par le zèle de la mission norvégienne dirigée par l'admirable confesseur qu'était Thomas von Westen. La publication de tous ces documents n'a commencé qu'au XX^e^ siècle. Elle a été entreprise par M. K. B. Wiklund qui s'est chargé des rapports suédois envoyés vers 1671-72 au « Collegium Antiquitatum » de Stockholm pour préparer la *Laponia* de Scheffer ; il en a publié cinq fascicules de 1898 à 1910 au t. XVII des *Svenska Landsmål*. M. Iv. Qvigstad a commencé l'édition de manuscrits norvégiens sous le titre de *Kildeskrifter til den lappiske Mythologi* « Sources de la mythologie lapone » (deux fascicules parus dans *Det kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrif-*

Digitized by Google

ter de Trondhjem pour 1903 et 1910). M. Edgar Reuterskiöld a publié les manuscrits suédois des disciples de Th. von Westen sous le titre de *Källskrifter till Lapparnas Mytologi* « Sources de la mythologie des Lapons », Stockholm 1910 (fasc. 10 des *Bidrag till vår odlings häfder utgivna av Nordiska museet*).

C'est la publication du « manuscrit de Nærö » en 1903 (fasc. n° 1 des *Kildeskrifter* de M. Qvigstad) qui a été le point de départ des études nouvelles. Fritzner avait dénoncé l'importance de l'apport étranger dans la religion des Lapons, sans reconnaître que ces emprunts constituaient un témoignage unique sur l'histoire de la religion scandinave. C'est Axel Olrik qui eut l'idée de demander aux Lapons des informations sur les rites et sur les mythes de la Scandinavie païenne. Olrik étudiait à cette époque le phénomène de l'emprunt qui obsédait Kaarle Krohn comme il avait obsédé Sophus Bugge : la lecture du manuscrit de Nærö frappa vivement son esprit. Il y trouvait l'occasion de poursuivre ses études théoriques dans un domaine nouveau, mais surtout il croyait découvrir dans la religion lapone un état qui lui semblait voisin de l'âge du bronze. Dès 1905 il faisait paraître l'article *Nordisk og Lappisk Gudsdyrkelse* « Religion scandinave et religion lapone » (*D. St.* 1905, 39 et suiv.) qui contenait un véritable programme. Il y réagissait contre les excès de Fritzner. Il montrait que la religion lapone n'est pas une mosaïque faite entièrement de pièces étrangères : il y a un vieux fonds indigène, le chamanisme que la méthode comparative identifie à coup sûr. Cela posé, on peut évaluer l'importance des emprunts et on peut les exploiter scientifiquement : on y retrouve un morceau de civilisation scandinave sur laquelle nous n'avons que le témoignage obscur de l'archéologie. Axel Olrik distinguait deux sortes d'emprunts, de rites et de dieux, tous deux d'égale importance. Le culte des Lapons renseigne sur la destination rituelle des objets sacrificiels (disques de résine, barquettes d'or, haches votives) trouvés dans le sol scandinave. La mythologie lapone révèle une mythologie scandinave de forme pré-

Digitized by Google

eddique. Sur bien des points, la tradition lapone semble concorder avec la tradition populaire. Il se confirmait ainsi qu'il a existé dans le nord deux traditions distinctes : celle du peuple à laquelle les Lapons ont puisé à une époque très ancienne, celle de l'aristocratie qui s'épanouit à l'âge des Vikings dans les formes compliquées de la mythologie eddique. Les conclusions d'Olrik sont justes dans l'ensemble, et les erreurs de détail proviennent le plus souvent de l'utilisation trop exclusive du « manuscrit de Nærö ». Au reste, elles importent peu. Ce qu'on peut surtout reprocher à Olrik c'est d'avoir faussé la perspective historique en reculant jusqu'à l'âge du bronze là date des emprunts les plus anciens. Cette thèse est insoutenable et Olrik plus tard y a renoncé.

L'article programme de 1905 posait le problème dans toute sa généralité. Olrik aborda immédiatement un point de détail et montra le secours qu'on peut attendre des documents lapons pour l'histoire des mythes scandinaves. Dans deux articles *Tordenguden og hans Dreng* « Le dieu du tonnerre et son serviteur » (*D. St.* 1905, p. 129 et suiv.), *Tordenguden og hans Dreng i Lappernes Myteverden* « Le dieu du tonnerre et son serviteur dans les mythes lapons » (*ibid.*, 1906, p. 65 et suiv.), il retraça le développement du mythe du « marteau dérobé à Thor » et l'histoire de *Þjalfi*, le compagnon de Thor; dans l'Edda ce n'est qu'un personnage mythique, mais la mythologie lapone enseigne qu'il a d'abord été un personnage divin, la divinisation d'un phénomène naturel. Olrik n'eut pas le temps d'exécuter tout le programme qu'il s'était tracé. Mais depuis 1906, il suivit avec attention toutes les investigations finno-ougriennes et pour tous ses travaux de mythologie scandinave il utilisa des sources lapones. Il suffira de citer ici l'article *Irminsul og gudestötter* « Irminsul et les colonnes en forme de dieux » (dans *Maal og Minne*, 1910, p. 1 et suiv.) et l'article posthume (cité plus haut) sur les dieux figurés des cornes de Gallehus.

L'exemple d'Olrik n'a pas été suivi comme il convenait.

Digitized by Google

L'article de M. Kaarle Krohn *Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie* (*FUF.*, VI [1906], p. 155 et suiv.) n'apporte que quelques compléments aux détails cités par Olrik. L'auteur préoccupé, comme on sait, de retrouver aux mythes scandinaves une origine chrétienne, se laisse entraîner à des conclusions inacceptables : tout ce qui dans la mythologie du Nord n'est pas confirmé par un emprunt lapon lui semble immédiatement d'un paganisme suspect, ce qui est pour le moins exagéré. Il n'y a eu après Olrik qu'un seul effort pour résoudre un grand problème à l'aide des matériaux lapons, c'est celui de Wolf von Unwerth dans son ouvrage *Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und bei Lappen*, Breslau 1911 (= *Germanistische Abhandlungen begründet von Karl Weinhold*, hrg. v. Fr. Vogt, fasc. 37) complété par l'article *Odinn und Rota* dans les *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Litteratur*, t. XXIX (1913), p. 213 et suiv. L'auteur n'a pas réussi à démontrer sa thèse essentielle, l'identité d'Odin et du dieu lapon Rota. Mais l'étude qu'il consacre à la doctrine lapone des *saivo*, des morts qui habitent les montagnes sacrées et y deviennent les esprits tutélaires des vivants, éclaire utilement certains faits scandinaves. Au témoignage de la *Landnámabók*, l'âme après la mort élit un séjour qui n'est pas celui de la sépulture : c'est la conception qui s'affirme dans l'expression technique *deyja í fjall* « entrer dans la montagne que la famille a choisie pour les âmes de ses morts ». L'emprunt lapon atteste que cette croyance des premiers colons islandais s'étendait sur le continent scandinave très loin vers le nord. D'autre part, les *saivo* montrent nettement comment l'âme du mort peut se muer en un génie bienfaisant : les elfes scandinaves qui sont leur prototype se rattachent donc de toute évidence au culte des morts. Il convenait à un laponologue d'expliquer le mot *saivo* qui n'est autre chose que le germanique *saiwa-* « lac » et les accidents étranges qui ont rattaché à ce vocable une doctrine religieuse empruntée à la Scandinavie : c'est ce problème déli-

Digitized by Google

cat que résout l'article de M. K. B. Wiklund *Saivo. Till frågan om de nordiska beståndsdelarna i lapparnas religion* « Contributions à la question des éléments scandinaves dans la religion des Lapons » (dans *Le Monde oriental*, X (1916), p. 45 et suiv.).

Le nombre des travaux est, on le voit, très limité. Les résultats acquis ne sont que partiels. Pourtant on peut dire que l'histoire du paganisme scandinave ne pourra plus s'écrire sans puiser aux sources lapones. Un dieu comme Thor qui a été accueilli par les Lapons avec ferveur a une histoire lapone qui double et complète la tradition scandinave. Son nom lapon *Hora-galles* calque le composé *Tor-karl* « le bonhomme Thor » qui n'est attesté en Scandinavie que dans des ballades populaires du bas moyen âge, notamment dans celle qui raconte la « quête du marteau ». Ce calque lapon confirme une conception de Thor étrangère à la mythologie eddique. Dans la tradition « classique » Thor est un jeune homme plein de force et c'est Odin qui porte l'épithète de *karl*. La tradition lapone concorde ici avec la tradition populaire qui donne au dieu l'aspect d'un vieillard à la barbe rousse. Dans le culte lapon, Thor est un dieu de la fertilité : c'est lui qui donne la pluie quand la terre est sèche, le soleil quand les champs sont détrempés. De même en Carélie finnoise le culte d'Ukko, le dieu du tonnerre, est lié aux semailles du printemps. Cette fonction du dieu est attestée en Scandinavie dès le x^e^ siècle : *serena et fruges gubernat*, dit Adam de Brême ; la tradition lapone confirme la tradition populaire de la Suède où Thor s'appelle le « bonhomme de la pluie », le « bonhomme du blé », le « mûrisseur des blés ». Protecteur des récoltes, Thor est l'objet de rites caractéristiques. Le sacrifice lapon unit l'offrande à la terre « pour qu'elle nourrisse les troupeaux, qu'elle leur évite la maladie et qu'elle donne aux bêtes un accouplement vigoureux » et l'offrande au tonnerre « pour qu'il épargne les bêtes et les gens et pour qu'il donne la pluie fécondante ». Rite typique des cultes de la fécondité qui marient le ciel et la terre. Les noms de lieu de la Scandinavie

Digitized by Google

attestent; on le verra plus loin, le culte de couples divins. Mais Thor n'y a que rarement sa place. La tradition lapone atteste que le dieu de la pluie fécondante a été normalement associé à la divinité de la terre dans les rites de la fécondité : elle confirme ainsi le témoignage incertain de la toponomastique scandinave. Les attributs du lieu lapon apportent également des informations précieuses. *Hora-Galles* est armé du marteau de Thor. On lui offre donc « de grands et longs marteaux » : cette offrande accompagne même les sacrifices sanglants. Du côté scandinave, où tout le détail du culte nous échappe, on ne mentionne pas de rite analogue. Mais le rite lapon rend l'hypothèse très vraisemblable ; il explique la destination des haches votives de l'âge du bronze, et surtout le rôle de ces marteaux fétiches qui, au témoignage de Saxo, existaient encore au XII^e siècle dans certains temples suédois. L'idole de *Hora-Galles* porte un clou dans la tête : Olrik l'a mis en rapport avec celui qui termine le *Maylmen stytte* « la colonne du monde », pendant de l'*irminsûl* des Saxons. Le clou fiché dans la tête de Thor paraît inséparable des *reginnaglar*, ces « clous divins » dont on ne sait rien si ce n'est qu'ils étaient plantés dans les *öndvegissúlur*, les colonnes sculptées de figures divines ; elles entouraient le siège d'honneur dans la grande salle des temples islandais-norvégiens et Thor y était souvent représenté. En se fondant sur les témoignages lapons Olrik a pu tenter une interprétation des faits scandinaves. La colonne qui figure le dieu et celle qui soutient le monde expriment le même symbole : la stabilité de l'ordre divin. Les dieux s'appellent dans la poésie les « liens » qui enserrent le monde. Dans le symbolisme du culte, ils sont les piliers qui supportent le monde : le clou enfoncé dans le bois exprime la fixité d'un ordre immuable.

Le domaine finnois, pourtant mieux exploré que le domaine lapon, n'a pas donné de résultats aussi encourageants. On s'y est heurté à des difficultés très grandes qui tiennent à la nature des sources. Les renseignements arrachés par les missionnaires

Digitized by Google

norvégiens aux Lapons qu'ils confessaient se rapportent presque exclusivement au culte : les rites fournissent à l'analyse des matériaux assez faciles. En Finlande, la documentation la plus accessible présente un caractère littéraire fortement accusé : ce qu'on trouve dans les « runes » finnoises, ce sont des formules de magie et surtout des développements épiques. Le nom de « runes » ne doit pas faire illusion. Le mot *runo* est bien un emprunt au germanique, mais il a pris un sens particulier. Il ne désigne jamais en finnois les signes d'écriture ; il n'a même pas gardé le sens exclusif d' « incantation » qu'il a eu primitivement. Dans l'usage actuel, il s'applique aussi bien aux chants épiques qu'aux chants de magie.

Les runes de magie dénotent certainement une influence scandinave, mais elles n'apportent pas sur la religion ancienne de la Scandinavie les renseignements qu'on attendrait. Elles ne remontent pas, comme on le pensait jadis, à une haute antiquité. On admet aujourd'hui qu'elles ont été composées au moyen âge dans l'ouest de la Finlande : simples formules dans les provinces occidentales, elles ont pris, en se répandant vers l'est, de véritables développements épiques. Cette genèse révèle les sources auxquelles on a puisé : c'est dans l'Ouest, dans les pays de colonisation suédoise, qu'on s'est inspiré de modèles étrangers. La magie scandinave a fourni bon nombre de ces formules. Les runes finnoises sont donc utiles à qui veut écrire l'histoire de la magie médiévale dans le Nord, mais, en raison même de la basse époque où les emprunts ont eu lieu, elles n'apportent pas de témoignages immédiats sur l'époque païenne.

Un exemple montrera les limites dans lesquelles il est licite d'utiliser cette tradition finnoise pour l'histoire de la religion scandinave. On sait que Loki, le génie du mal, est une des figures les plus complexes de la mythologie norroise. Il est l'instigateur du meurtre de Balder, mais on ne sait même pas si cet acte le plus caractéristique de son histoire n'est pas une innovation récente. Dans un article de 1912, *Aus dem Gebiete*

Digitized by Google

der Lehnbeziehungen : *Louhi und ihre Verwandten* (dans *FUF.*, XII, p. 210 et suiv.), M. E. N. Setälä a essayé de résoudre ces problèmes en utilisant les runes de magie. Il n'a pas eu de peine à y retrouver le personnage de Loki lui-même. Certaines formules finnoises reproduisent en effet des formules suédoises bien connues, témoin cette formule qu'on récite en offrant au génie du foyer la première dent de lait. On y retrouve tous les traits du folklore suédois, y compris la confusion typique du génie du foyer et de l'araignée. Il y a ici transplantation de formule, phénomène intéressant sans doute, mais on n'a pas le droit d'induire que Loki est un hôte ancien sur le sol de Finlande. Poussant plus loin ses investigations, M. Setälä a cru retrouver la famille de Loki dans une autre série de runes de magie. La mythologie scandinave a mis Loki au centre d'une famille qui est le symbole du mal. Si l'on accepte l'interprétation ingénieuse mais forcément hypothétique que M. Axel Kock a donnée des noms du père (*Fárbauti*) et de la mère (*Laufey* ou *Nál*), il semble que toute la famille naît de l'accouplement d'un arbre et de l'ouragan. Les deux frères de Loki portent des tares physiques : l'un est aveugle (*Helblindi*), l'autre est estropié (*Býleistr*). Or il existe dans certains chants finnois une famille d'esprits du mal qui selon M. Setälä reproduit exactement le mythe scandinave. La mère *Louhi* ou *Laviatar* a neuf enfants que lui a faits la Tempête. La plupart portent des noms de maladie et ces noms sont très variables, mais il en est trois qui de façon plus stable s'appellent « l'estropié » (*Ruho*), « le paralysé » (*Rampa*) et le « tout-à-fait aveugle » (*Perisokea*). L'analogie, incertaine en ce qui concerne les parents, est assez frappante pour les fils : *Ruho* semble répondre à *Býleistr* et *Perisokea* à *Helblindi*. Aussi, M. Setälä qui voit dans ce groupe de chants magiques le croisement d'une légende païenne et de la légende chrétienne de Salomé, fille d'Hérode, n'hésite pas à penser que le paganisme scandinave a été mis à contribution. L'idée d'un emprunt a séduit Olrik lui-même (*D. St.*, 1912, p. 95 et suiv.). Pourtant les res-

Digitized by Google

semblances qui font d'abord illusion ne résistent pas à l'analyse. Les similitudes de nom sont fortuites et ne supposent pas qu'il y ait eu traduction. La formule finnoise s'inspire d'idées étrangères à la mythologie scandinave : elle explique l'origine des 9 maladies et s'insère ainsi dans le vaste ensemble des « runes d'origine » (cf. Kaarle Krohn, *Magische Ursprungsrunen der Finnen* dans *FFC.*, n° 52, Helsingfors 1924, p. 154 et suiv., et p. 178). D'autre part Loki n'y est même pas cité. M. Setälä a pu naturellement dans la masse énorme des runes trouver des formes « croisées » où la formule magique venue de Suède s'est combinée avec la formule indigène des fils de Louhi. Elles sont sans valeur. On ne saurait les invoquer pour voir dans l'action des trois frères Ruho, Rampa, Perisokea contre Lemminkäinen une variante de la légende de Balder où Loki dirige contre la victime la main de l'aveugle. Si l'on insiste ici sur l'erreur de M. Setälä, c'est qu'elle est assez caractéristique : il ne faut pas demander aux runes de magie plus qu'elles ne peuvent donner.

Les runes épiques offrent une documentation presque illimitée, mais il n'est pas sûr qu'on puisse en utiliser le témoignage pour l'histoire des mythes anciens. Tout dépend de la conception qu'on a de cette vaste littérature : les vues des critiques ont varié au cours des années. On sait l'histoire étrange du *Kalevala* qui passe pour l'« épopée nationale » des Finnois. Sous sa forme actuelle, le poème est l'œuvre d'un homme, Elias Lönnrot. Sous l'impulsion des idées romantiques, on avait commencé à recueillir les chants populaires quand Lönnrot vint et consacra toute sa vie à sauver de l'oubli la tradition nationale. Il ne se contenta pas de noter les chants épars : les considérant comme des fragments, il eut l'idée de les grouper par cycle et de restituer l' « œuvre primitive ». L'épopée actuelle est sortie de cet assemblage très arbitraire. Le *Kalevala* fut publié en 1835 ; une seconde édition parut en 1849, considérablement augmentée. Le texte de 1849 resta longtemps la Bible de la mythologie finnoise. L'idée s'impo-

Digitized by Google

sait de la confronter avec l'Edda. Il semblait naturel que les deux peuples séparés seulement par la Baltique aient eu dans le passé des croyances communes. Dès 1853, Alexander Castrén dans ses *Vorlesungen über die finnische Mythologie* comparait non sans quelque réserve Wäinämoinen à Odin, Ilmarinen à Thor, Lemminkäinen à Tyr pour la vaillance, à Balder pour sa mort et Louhi, l'hôtesse de Pohjola, à Loki. L'idée d'une parenté entre les récits épiques du Kalevala et les mythes de la Scandinavie a longtemps hanté les esprits. Julius Krohn qui a fondé vers 1880 l'étude scientifique du Kalevala n'était pas complètement exempt de ces préjugés.

A mesure que les chants du Kalevala sont devenus l'objet d'investigations méthodiques, on a senti l'insuffisance du recueil de Lönnrot. C'est justement sous l'impulsion de Julius Krohn qu'on s'est mis à recueillir toutes les variantes et à en noter la répartition géographique. Depuis 1900 on a entrepris de les éditer par province ; plusieurs volumes sont déjà parus. La méthode historique et géographique, élaborée par Krohn, a renouvelé bien des problèmes. Elle a tout d'abord permis de suivre le cheminement des chants et partant le développement de la matière épique. Elle a de plus bouleversé la conception romantique en révélant la véritable nature des éléments élaborés par la tradition populaire. Ce que l'analyse découvre sous l'enchevêtrement des variantes, ce ne sont pas des mythes, mais des contes et des légendes. Julius Krohn avait déjà indiqué que les runes épiques de la Finlande relèvent du folklore international : il avait trouvé dans la tradition de l'Europe et notamment dans celle de la Scandinavie toute une série de parallèles aux récits des chants finnois. M. Kaarle Krohn a continué l'œuvre de son père et poussé sa théorie jusqu'aux conséquences extrêmes. Dans ses *Kalevala Studien* (*Einleitung*, Helsingfors, 1924 dans *FFC.* 53) qui sont une adaptation allemande de son *Histoire des runes du Kalevala* parue en finnois de 1903 à 1908, il expose que le Kalevala est une source précieuse pour le folklore comparé : il est dange-

Digitized by Google

reux de s'en servir pour la mythologie. Les runes épiques ont puisé leur substance dans la tradition orale de l'Europe chrétienne. Si elles semblent contenir parfois des réminiscences des mythes scandinaves, c'est que les Scandinaves ont souvent alimenté leur mythologie aux mêmes sources que les Finnois. Cette théorie s'affirme nettement dans l'article *Lemminkäinens Tod <Christi> Balders Tod* (dans *FUF.* V [1905], p. 83 et suiv.) où il apparaît que la rune finnoise et le mythe de Balder reproduisent la mort de Jésus. Il se peut que M. Kaarle Krohn sous-estime la valeur de la tradition païenne ; il est même certain que sa doctrine l'entraîne à quelque excès. Mais on ne peut nier l'action bienfaisante de son activité. En replaçant le Kalevala au carrefour des traditions médiévales, il a attiré l'attention du folklore sur une source particulièrement précieuse. On aura l'occasion d'en reparler plus loin.

Ces contes et ces légendes venus en Finlande au hasard de leurs migrations ne sauraient composer toute la substance des runes finnoises. La vie du peuple y a laissé sa trace. Les fêtes et les coutumes qui rythment la vie sociale et le travail collectif ont fourni leur part de développements épiques. Témoin cet admirable chant de Sämpsä Pellervoinen signalé en 1904 par M. Kaarle Krohn lui-même. Sämpsä qui a commis un inceste s'est enfui dans une île, loin dans le Nord. La terre, privée de semences, ne porte plus de fruits. On délègue alors des messagers vers Sämpsä. Été, fils du temps doux, finit par le ramener et le souffle du héros ranime la nature. L'interprétation de ce récit est facile. Tout atteste qu'il s'agit d'un mythe ou plutôt d'un rite de la végétation. Le nom du héros est aussi significatif que son histoire : le *sämpsä* est une sorte de jonc, la première plante qui jaillit du sol après la fonte des neiges. En certains endroits de l'Ingermanland la chanson se chantait le jour de la Saint-Pierre (29 juin), pour la fête d'Ukko dieu du tonnerre et de la fécondité. Dans son article *Sampsa Pellervoinen <Njordr, Freyr* (dans *FUF.*, IV, p. 231 et suiv.), M. Krohn s'est autorisé de ces prémisses pour dériver Sämpsä

Digitized by Google

des dieux scandinaves Njord et Frey. Les ressemblances ne manquent pas. La retraite du héros dans une île lointaine et son retour aux côtés de l'Été rappellent le mythe de Nerthus conté par Tacite : le dieu, retiré dans une île de l'Océan, revient vers ses fidèles dans le bruit des fêtes. D'autre part, l'inceste attesté dans l'histoire de Sämpsä est un trait bien connu dans le Nord : de Njord et de Frey on rapporte qu'ils étaient mariés avec leur sœur. M. Krohn est donc persuadé qu'on est en présence d'un emprunt à la Scandinavie, plus précisément à la Suède ; si l'on en juge d'après sa *Skandinavisk mytologi* (p. 66), sa conviction n'avait pas varié en 1922.

Pourtant, du côté scandinave, on a fait non sans raison les plus fortes réserves sur l'identification de Sämpsä et de Frey. Axel Olrik les a exposées avec vigueur dès 1907 dans un compte rendu des *D. St.* (1907, p. 62 et suiv.) et au tome II de *Danmarks Heltedigtning* « La poésie épique du Danemark » (Copenhague, 1910, p. 252 et suiv.). Ce qui infirme l'hypothèse d'un emprunt, c'est que les traits signalés sont communs à tous les rites de la végétation. C'est par exemple le cas pour l'inceste. Par ailleurs, le rite finnois indiqué dans le chant de Sämpsä est bien plus près des cultes agraires qui survivent dans les campagnes que du culte pompeux rendu aux dieux de la Scandinavie païenne. Sous le développement épique on aperçoit un modeste démon de la végétation et un rite printanier bien connu dans le Nord de l'Europe : on va chercher dans la forêt l'acteur qui figure le génie du printemps, ou bien c'est sa fiancée qui va le réveiller. Le chant de Sämpsä n'apprend donc rien sur les dieux Njord et Frey. Est-ce à dire qu'il ne contient pas d'enseignement? On peut l'utiliser dans la mesure où la démonologie populaire explique l'origine des mythes divins, dans la mesure où les rites populaires révèlent l'état primitif des cultes solennels. A la lumière du chant finnois, M. Magnus Olsen a (dans *Maal og Minne*, 1909, p. 17 et suiv.) éclairé de façon définitive le mythe curieux du *Skirnismál* qui raconte l'amour de Frey (le dieu de la végétation)

Digitized by Google

pour la belle Gerd (la déesse des champs enclos) et leur rendez-vous dans le bois Barre (c'est-à-dire « dans le blé ») où passe le souffle tiède du printemps.

L'étude des sources littéraires a donc été assez décevante ; la mythologie scandinave n'en a pas tiré de profit immédiat. Il n'en a pas été de même des documents qui se rapportent directement au culte des Finnois païens ou aux survivances païennes : la tradition littéraire et le folklore ont révélé aux historiens de la religion scandinave des matériaux de premier ordre. Plus on a serré de près cette documentation, plus on a trouvé de témoignages authentiques sur les relations anciennes de la Finlande et de la Scandinavie. Vers la fin du siècle dernier, quand Julius Krohn rédigeait son histoire du culte païen, on prétendait encore décrire l'ensemble du domaine finno-ougrien : c'est la conception qui s'affirme dans l'ouvrage déjà cité *Heidnischer Gottesdienst* rédigé en 1888. Dans la monographie *La religion des runes finnoises* (en finnois, Helsingfors, 1914), M. Kaarle Krohn restreint son champ d'investigations à la Finlande proprement dite, mais, en dépit du titre, il met en œuvre tous les témoignages historiques susceptibles d'éclairer le paganisme finnois.

L'un des témoignages les plus anciens est celui de l'évêque Agricola qui en tête de la traduction du psautier finnois de 1551 a mis un catalogue en vers des dieux caréliens. Deux exemples suffiront à montrer les renseignements qu'on y peut puiser et le contrôle que permet la tradition populaire.

Agricola raconte que le dieu Ukko avait une épouse du nom de Rauni. Dieu du tonnerre et de la fécondité, Ukko est très voisin de Thor. De bonne heure on a pensé que les Scandinaves avaient fourni aux Finnois — comme aux Lapons — cette personnification du tonnerre ou qu'ils en avaient à tout le moins influencé le culte (1). Il est donc naturel qu'on ait cherché

(1) Sur les rapports d'Ukko et de Thor on pourra consulter les travaux de MM. Kaarle Krohn (*FUF.*, VI [1906-08], p. 165), Setälä (*FUF.*, X [1910], p. 198 et

Digitized by Google

à la déesse Rauni une origine étrangère. En 1904, J. Mikkola avait proposé (dans un article de M. Kaarle Krohn, *FUF.*, IV, p. 247 et suiv.) de voir dans Rauni un ancien **Fraunī* qui serait le féminin de **Frau* « maître », comme *Freyja* est celui de *Frey*. Cette explication, simple combinaison verbale, n'avait pas de valeur, car elle ne s'appuyait sur aucun fait connu. C'est M. E. N. Setälä qui a trouvé la solution de ce petit problème, en expliquant à la fois le mot et le phénomène religieux qui s'y rattache : on trouvera ses remarques suggestives dans l'article *Aus dem Gebiete der Lehnbeziehungen* (dans *FUF.*, XII, p. 199 et suiv.) qui date de 1912, mais reproduit une communication faite dès 1906 à la « Société Finno-ougrienne ». Les Lapons de Suède qui ne connaissent pas l'épouse du tonnerre ont un mot *raun, raudna* « sorbier » qui est emprunté au scandinave. Les Lapons finnois d'Enare n'emploient pas ce mot pour désigner le sorbier mais ils connaissent par contre une déesse *Raudna* à laquelle les sorbiers sont consacrés. Les faits lapons d'Enare concordent avec les faits finnois et en même temps les éclairent. Si, comme il est vraisemblable, la déesse lapone *Raudna* est empruntée à la mythologie finnoise, on peut admettre que Rauni, épouse d'Ukko, était en Finlande la déesse du sorbier et que son nom venu de Scandinavie était celui de l'arbre aux fruits rouges.

On peut remonter plus haut encore. La Scandinavie n'a pas seulement fourni à la Finlande le nom du sorbier ; elle a suggéré les représentations religieuses qui d'une façon ou d'une autre associaient étroitement le sorbier et le dieu du tonnerre. Au chap. 18 du *Skáldskaparmál* (qui fait partie de son *Edda*), Snorri raconte que Thor se serait noyé dans le fleuve Vimur sans le secours d'un sorbier dont le dieu saisit les branches. Snorre ajoute que cet épisode est l'origine du dicton : *reynir er bjärg Þórs* « le sorbier est le salut de Thor ». A la suite de

suiv.), et T. E. Karsten (*FUF.*, XII [1912], p. 308 et suiv. ; *Lehnwortstudien* [1915], p. 25 et suiv.).

Digitized by Google

quels rites, de quels mythes les Scandinaves ont-ils mis cet arbre en rapport avec le tonnerre ? On ne peut répondre que par des hypothèses qui n'importent pas ici. Il suffit de souligner que le témoignage finnois atteste non seulement que Snorri rapporte une tradition authentique mais encore que cette tradition est ancienne. Le mot *Rau(d)ni* reproduit en effet une forme scandinave *rau(d)niō* où la diphtongue radicale n'a pas encore subi de palatalisation. Ainsi derrière la notice de Snorri et par-delà les faits finnois on aperçoit une période lointaine où le culte du tonnerre était lié à celui de certains arbres comme le chêne et le sorbier. Dans le système eddique, la mère de Thor est encore Fjörgyn mais, par une innovation récente, le rôle d'épouse a été attribué à une nouvelle venue Sif, qui est la divinité de la « famille » comme son époux est le protecteur de Midgard, le « monde des hommes ».

Le second exemple est plus caractéristique encore. Parmi les dieux de la végétation à fonction spécialisée, Agricola cite *Pellon-pecko* qui « favorisait la pousse de l'orge » entre le dieu « qui donnait le seigle » et celui « qui s'occupait de l'avoine ». Ce témoignage du XVI^e^ siècle a été non seulement confirmé, mais encore complété par le rapport d'un observateur moderne, M. J. Eisen (dans *FUF.*, VI [1906], p. 104 et suiv.). Le culte de *Peko* (avec *k* géminé) existait encore au début de notre siècle chez les Sékutèses, tribu esthonienne du gouvernement de Pskov. Peko y était encore un dieu de la fécondité, mais il n'était plus spécialisé à l'orge. Il faisait prospérer toutes les céréales et même le bétail. On le représentait sous la forme d'une idole dont la taille était celle d'un enfant. On le gardait l'hiver dans le coffre à grains, mais on l'en sortait à l'époque des semailles et on le menait à travers les champs. Chaque communauté avait son Peko et les membres en avaient la garde à leur tour ; le choix se faisait au cours d'une fête de type orgiastique où le sang jouait un rôle.

Ce dieu de la végétation qui fut d'abord le dieu de l'orge porte sans aucun doute un nom scandinave. C'est M. Magnus

Digitized by Google

Olsen qui en 1909 a rapproché le nom de Pekko du mot germanique qui désigne l'orge **bewu-*. Le géminée sourde du finnois *-kk-* qui reproduit une géminée sonore du germanique *-gg-* indique la provenance de l'emprunt : ce ne peut être du germanique occidental. On est en présence soit d'un mot gotique (par hasard non attesté), soit du scandinave commun **beggwu-* (n. v. *bygg*, v. suéd. *biug*) et la dernière hypothèse est la plus vraisemblable. M. Olsen a d'abord proposé cette étymologie dans une communication finnoise faite par M. Kaarle Krohn ; il l'a exposée lui-même dans son travail déjà cité sur l'inscription runique du racloir de Flöksand.

On ignorait qu'il existât dans le monde scandinave un « démon de l'orge » comparable à Pekko. Mais les faits finnois ont permis d'en retrouver les traces dans le personnel de la mythologie eddique. Le dieu Frey a bien un serviteur du nom de *Byggvir* que l'intuition de Grundtvig avait mis jadis en rapport avec le mot *bygg* « orge ». Mais comme ce serviteur n'apparaît que dans la *Lokasenna* on pouvait suspecter ce témoignage. En 1905, Olrik qui ne connaissait pas encore la tradition finnoise pensait que le personnage de Byggvir était une création du poète eddique. Le témoignage d'Agricola et celui des Sékutèses lèvent aujourd'hui tous les doutes. Il est certain que le nom même de *Byggvir* est dérivé de *bygg*, le nom de l'orge. Il est non moins certain que le personnage mythique de l'Edda cache un ancien « démon de l'orge » : les allusions contenues dans les sarcasmes de Loki sont devenues transparentes et prouvent que le poète de la *Lokasenna* connaissait parfaitement la fonction primitive de ce petit dieu qui « se cache dans la paille des bancs », qui « crie sous la meule » et sert à faire la bière des dieux. Il est certain enfin que le serviteur n'est qu'une hypostase de son maître. Le dieu Frey qui dans sa majesté assume le souci de toute la végétation a succédé à des démons spécialisés du type de Byggvir-Pekko dont la fonction était plus modeste, mais il les a gardés à son service. Dans son ouvrage sur « Les souvenirs du culte païen dans la toponomastique norvégienne »

Digitized by Google

dont il sera question plus loin, M. Magnus Olsen a fort bien souligné (p. 112 et suiv.) l'intérêt que présentent les documents finnois. Ils sont les témoins d'un état religieux dépassé depuis longtemps quand commence la tradition eddique. Pekko nous révèle le stade inférieur des génies de la végétation d'où Frey s'est élevé au rang des grands dieux. On voit ici de façon lumineuse comment la tradition finnoise éclaire non seulement un détail isolé, mais tout le développement des divinités de la végétation.

3. — Documents de la tradition orale.

C'est le folklore qui a souligné l'importance de la tradition orale ; sous l'impulsion des folkloristes le récit qui se transmet de bouche en bouche est devenu l'une des sources où puise l'histoire des religions. La tradition populaire qui fait l'objet propre du folklore ne revêt point nécessairement la forme orale ; elle peut avoir été fixée à une époque très ancienne et le folklore utilise les documents recueillis par les observateurs du passé aussi bien que les résultats des enquêtes modernes. D'autre part, qu'elle soit écrite ou qu'elle soit orale, la littérature populaire (contes, légendes, chansons, énigmes etc.) ne forme qu'une infime partie de la documentation. La vie du peuple a des aspects multiples et tous sont susceptibles d'apporter des témoignages intéressants sur l'état de la civilisation pré-chrétienne.

L'intervention du folklore dans l'étude du paganisme scandinave est l'un des faits qui dominent l'histoire de cette discipline au XX^e^ siècle. Et l'histoire du folklore est en Scandinavie si intimement liée à celle des études religieuses qu'il est nécessaire de connaître les grandes lignes de son développement. On se contentera ici de donner les indications indispensables sur les origines de ce mouvement d'études et l'organisation actuelle des recherches. Une publication récente de l'Etat suédois

Digitized by Google

Allmogeforskningen i Sverige och dess nordiska granntänder « L'étude des traditions populaires en Suède et dans les pays scandinaves voisins » (1) (Stockholm, 1924) offre aujourd'hui de façon commode toutes les précisions désirables.

La science moderne du folklore est partout la fille du romantisme, mais elle a pris dans chacun des pays scandinaves un aspect particulier. La Norvège, fief de la classe paysanne, est la terre classique des traditions populaires. Elles y ont toujours joui d'un grand prestige et on s'est empressé de les recueillir. Les premières enquêtes s'inspiraient moins de l'esprit scientifique que de l'amour du sol natal, mais les amateurs ont ouvert la voie aux savants. Dès le milieu du XIX^e siècle, l'Université d'Oslo consacra une « docentur » à l'étude des traditions populaires (2). Cet enseignement officiel rallia toutes les bonnes volontés éparses et quand le grand animateur Moltke Moe (1859-1913) succéda à son père dans cette chaire son influence s'exerça bien au-delà des frontières de la Norvège sur des hommes comme Axel Olrik au Danemark et M. Kaarle Krohn en Finlande.

Le folklore danois a eu des débuts modestes, mais singulièrement favorables ; il s'est formé aux méthodes rigoureuses de la philologie. L'admirable corpus des ballades populaires notées au XVI^e siècle invitait au travail scientifique : commencée en 1853, l'édition monumentale de Svend Grundtvig vient à peine d'être terminée par ses successeurs. Auprès de celle des pays voisins, la tradition orale semblait pauvre, car on ne l'avait presque jamais interrogée. A lui seul, M. Evald Tang Kristensen a découvert des richesses insoupçonnées ; en cinquante ans, il a sauvé une bonne partie de la tradition jutlandaise. C'est H. F. Feilberg (1831-1921) qui a introduit la conception et les méthodes modernes du folklore : folkloriste de type anglais, il

(1) Forme le fasc. II du *Betänkande med förslag till ett systematiskt utforskande av den svenska allmogekulturen* paru dans *Statens offentliga utredningar* 1924 : 27 (*Ekklesiastikdepartementet*).

(2) La chaire de Copenhague date de 1897, celle de Lund de 1910.

Digitized by Google

menait lui-même des enquêtes, recueillait les documents écrits et oraux et poursuivait avec patience la solution de grands problèmes. Il a décrit la vie paysanne, étudié la fête de Noël et la démonologie, rédigé dans son dictionnaire des parlers jutlandais une véritable encyclopédie du folklore de cette province. Elève de Svend Grundtvig, ami de Moltke Moe, Axel Olrik (1864-1917) a été l'organisateur et l'âme des études au Danemark. Plus ardent à combiner les documents qu'à les recueillir sur le terrain, il a abordé toutes les questions controversées de l'histoire religieuse et les a renouvelées sur le plan du folklore. Avec une ténacité passionnée qui n'excluait pas la mesure, il a appliqué à l'analyse des traditions païennes les méthodes forgées à l'étude des traditions populaires.

La Suède est comme la Norvège une terre de riches traditions, et de fortes personnalités ont de bonne heure donné leur vie à ces études. Dès 1863-68 G. O. Hyltén-Cavallius (1818-1889) a consacré à un canton du Småland une monographie qui reste le modèle de l'ethnologie suédoise et c'est vers 1872 qu'Arthur Hazelius (1833-1901) conçut le projet grandiose du *Nordiska Museet* ou « Musée du Nord ». Mais si la Suède est le pays des vastes entreprises, c'est aussi celui de la dispersion. Le manque d'unité a retardé le progrès des études. Le folklore suédois a souffert longtemps du particularisme des provinces et de celui des universités. Accaparée trop longtemps par les linguistes au profit de la dialectologie, la « science du peuple » se dégage à peine d'une étreinte qui a entravé son essor.

La Finlande est au contraire l'un des pays qui ont cultivé avec le plus d'ardeur la discipline nouvelle. Du coté finnois, la « découverte » du Kalevala a fixé une fois pour toutes l'attention des savants sur la tradition épique. Les enquêtes et la mise en œuvre des matériaux ont été tout de suite organisées sur le plan scientifique. Les Finlandais de langue suédoise ont profité de cette impulsion. Ils se sont mis au travail dans le cadre tout fait de leurs organisations et ils y ont apporté le zèle que donne à une minorité l'orgueil de ses traditions.

Digitized by Google

Dans tous les pays les enquêtes sur le terrain ont précédé a science organisée. C'est le xx^e siècle qui a inauguré l'ère des archives du folklore. Avec l'aide de l'Etat et le concours des institutions scientifiques, les savants ont entrepris de fonder des dépôts où l'on pourrait consulter les collections anciennes réunies autrefois par les amateurs et les fiches des enquêteurs modernes. Partout, sauf en Suède, on a réussi à concentrer en un seul point tous les documents du folklore. A Copenhague, la Bibliothèque Royale abrite le *Dansk Folkemindesamling* (« Collection de traditions populaires »), fondé en 1904 par Axel Olrik et Feilberg. Le *Norsk folkminnesamling*, fondé en 1914 sur le modèle danois, est déposé à la Bibliothèque de l'Université d'Oslo. En Finlande, c'est la puissante « Société de littérature suédoise en Finlande » (Svenska Litteratursällskapet i Finland) qui a pris en 1908 l'initiative d' « Archives du folklore », déposées aujourd'hui à Helsingfors dans la « Maison des sociétés savantes » (Vetenskapliga föreningarnas hus). En Suède, après une période de flottement, les diverses organisations se sont cristallisées autour des 4 centres universitaires. Dans les deux universités d'Etat, des archives se sont fondées dans les bibliothèques : à Upsal le *Landsmålsarkiv* (« Archives des patois »), fondé en 1913, qui tient de ses origines un caractère fortement linguistique, à Lund le *Folkminnesarkiv* (« Archives des traditions populaires») qui depuis 1921 est alimenté par la « Fondation Hyltén-Cavallius ». A Stockholm, la section que le *Nordiska Museet* a toujours consacrée aux traditions populaires s'appelle depuis 1905 *Arkiv för folklivsforskning* « Archives pour l'étude de la vie populaire ». A Göteborg, la Bibliothèque municipale contient les archives fondées en 1919 par le *Västsvenska folkminnesföreningen* (« Société des traditions populaires de la Suède occidentale »).

La constitution des archives du folklore a eu une conséquence immédiate : à mesure qu'on y a déposé des documents, on a envisagé les moyens de publier les plus importants. Au Danemark et en Norvège où l'organisation a été conçue sur le

Digitized by Google

même type, on a fondé immédiatement après la constitution des archives des sociétés de publication. A Copenhague, la société *Danmarks Folkeminder* « Les traditions populaires du Danemark », fondée en 1908, a déjà publié 32 fascicules. A Oslo, le *Norsk folkeminnelag*, fondé en 1919, en a publié une dizaine. En Finlande, dès l'année qui suivit la création des archives de folklore, la « Société de littérature suédoise » décida d'éditer toute la littérature populaire de langue suédoise sous le nom de *Finlands svenska folkdiktning* « La littérature populaire suédoise de Finlande » et commença la publication en 1917. L'ouvrage comprendra une vingtaine de volumes ; 5 ont paru jusqu'à ce jour.

Il convient enfin de signaler les organes périodiques dont dispose déjà cette belle organisation. Les revues qui publient incidemment des articles de folklore ou celles qui sont exclusivement consacrées à l'aspect matériel de la civilisation populaire ne présentent pas d'intérêt ici. Il est toutefois intéressant de constater que depuis 20 ans les revues strictement philologiques tendent à accorder au folklore une place honorable : c'est le cas des *Danske Studier* (Copenhague) et de *Maal og Minne* (Oslo). En 1914, M. C. W. von Sydow, qui occupe à Lund la chaire consacrée aux traditions populaires, a fondé la revue *Folkminnen och folktankar* « Traditions et pensées populaires » qui est la première de ce genre en Scandinavie. Elle ne contient que des études de folklore, tandis que la revue de M. Lundell *Svenska landsmål ock svenskt folkliv*, publiée depuis 1879 (aujourd'hui avec le sous-titre français de *Archives des traditions populaires suédoises*) a gardé son caractère dialectologique et ne publie guère pour le folklore que des articles de documentation. En Finlande, la « Société de littérature suédoise » publie depuis 1916 sous la direction de M. Rob. V. Wikman *Folkloristiska och etnografiska studier* (1) « Etudes de folklore et d'ethnographie » dont il est déjà paru 3 volumes. Enfin il faut

(1) Cité ici *FEST.*

Digitized by Google

signaler la collection bien connue *FF Communications edited for the Folklore Fellows*, publiée à Helsingfors, fondée en 1907 sous la direction de MM. Johannes Bolte (Berlin), Kaarle Krohn (Helsingfors), Axel Olrik (Copenhague) et C. W. von Sydow (Lund), où sont parus tant de travaux sur le folklore et l'histoire de la religion scandinaves.

Il n'est pas question d'envisager ici tous les aspects du folklore. On n'en retiendra que quelques-uns : les coutumes, les croyances et la littérature populaires et on indiquera sommairement le profit que l'histoire religieuse a pu tirer de cette documentation.

I. *Les coutumes.*

L'étude des coutumes populaires a une double importance. Tout d'abord elle nous révèle, vivante encore dans les campagnes, une organisation sociale qui fut celle du paganisme : une série de communautés dont les membres sont liés par des échanges constants, notamment par l'échange de la bière communielle. Dans *La Libation* (*Etudes sur le vocabulaire du vieux-scandinave* I, Paris, 1921) j'ai indiqué, en me fondant sur une documentation ethnographique, comment le système païen s'était survécu à la ville dans les guildes d'artisans, à la campagne dans les anciennes guildes communales et jusque dans la vie actuelle des familles paysannes.

D'autre part, l'étude des coutumes a découvert dans le calendrier et dans les fêtes populaires des traces des rites les plus anciens. C'est cela qui fait l'intérêt des travaux de M. Martin P:n Nilsson, notamment de son ouvrage *Årets folkliga fester* « Les fêtes populaires de l'année » (Stockholm, 1915). Il y apparaît de façon lumineuse que les fêtes survivent aux religions et que la conversion n'a pas modifié de façon sensible le rythme que le paganisme avait imprimé à la vie sociale. La fête de Noël offre un exemple classique du glissement du calendrier et de l'adaptation du rituel. Elle a de toute évidence un substrat païen, mais on le connaît mal et il n'est pas facile de le dégager

Digitized by Google

des éléments adventices qui datent de l'époque chrétienne. Le travail d'analyse est fort délicat et suppose une connaissance très poussée des coutumes populaires d'aujourd'hui. Il y a donc ici un vaste champ d'études et la bibliographie de cette question s'enfle toutes les années : les deux gros volumes de Feilberg (1893-99) qui résumaient une documentation énorme n'ont pas arrêté le zèle des observateurs et des comparatistes. On cherche dans le folklore moderne la solution de deux problèmes pour lesquels la littérature norroise fournit des données insuffisantes : le sens de la fête de *Jul* et la nature du complexe rituel qui y était attaché. On observe toutes les coutumes populaires de Noël, on les décrit et on tâche de les interpréter en fonction du passé païen. Pour ne citer qu'un exemple, la « gerbe de Noël » que les paysans abandonnent aux oiseaux a fait l'objet d'études particulières. M. Celander l'a mise en rapport avec le culte d'Odin (*Julkärve och Odinskult)* « gerbe de Noël et culte d'Odin » dans la revue *Rig*, 1920, p. 168 et suiv.) et M. Martin P:n Nilsson a repris la question (*Julkärven, sista kärven och julklappen* « La gerbe de Noël, la dernière gerbe et les cadeaux de Noël » dans *Folkminnen och folktankar*, VIII [1921], 57 et suiv.).

Les fêtes de la vie privée offrent également un vaste champ aux enquêtes et aux hypothèses. Mais c'est un terrain fort difficile car on ne sait presque rien du rituel païen et les innovations chrétiennes ont été certainement nombreuses. Il semble pourtant que les coutumes qui accompagnent le mariage aient conservé un assez grand nombre de traits archaïques : cela explique l'importance des travaux qui se rapportent à ce point spécial du folklore. On a tout d'abord essayé des interprétations partielles. En présence d'une coutume isolée, mais caractéristique, on en a recherché les origines païennes. Par exemple, M. N. E. Hammarstedt a pensé retrouver les restes d'un rite du dieu Frey dans une danse spéciale *stabbdansen* qui fait partie des noces dans certaines provinces de Suède (*Kvarlevor av en Frös-ritual i en svensk bröllopslek* « Restes d'un rituel de

Digitized by Google

Frey dans un jeu nuptial de Suède » dans le *Festskrift til H. F. Feilberg*, 1911, p. 489 et suiv.). M. Tobias Norlind au contraire a tenté dans sa monographie *Gamla bröllopsseder* « Vieilles coutumes nuptiales » (Stockholm, 1919) une interprétation d'ensemble. Il a recueilli, classé et analysé toutes les coutumes qui se rattachent au mariage et il a essayé de les expliquer par les rites du mariage païen.

II. *Les croyances.*

L'étude des croyances populaires intéresse au premier chef la religion païenne dont beaucoup ne sont que des survivances. Toutefois il s'en faut que le domaine ait été exploré comme il le mérite. Les représentations collectives si curieuses qu'on verse pêle-mêle dans la rubrique des « superstitions » ont été presque entièrement négligées. On s'est contenté le plus souvent de dresser des inventaires locaux ou des répertoires par matières, mais on n'en a jamais entrepris l'étude systématique. La sociologie est dans le Nord une science très jeune et la méthode sociologique permettrait seule de classer utilement les faits, puis d'en tenter l'interprétation. Il semble toutefois que les Finlandais ont entrevu l'intérêt très grand de ces recherches. M. Rob. V. Wikman a étudié les interdictions qui se rapportent à l'impureté sexuelle (*Tabu och orenhetsbegrepp i nordgermansk folktro* « Notions de tabou et d'impureté dans les croyances populaires des Germains du Nord » (dans *FESt.*, II [1917], p. 1 et suiv.) et M. F. Burjam a consacré une monographie à l'enfant avant le baptême (*Den skandinaviska tron om barnet under dets ömtålighetstillstånd i synnerhet före dopet* « Les croyances scandinaves relatives à l'enfant dans l'état de débilité qui précède le baptême », dissertation de Helsingfors, 1917). Ces premiers travaux contiennent des promesses qu'il appartient aux sociologues de réaliser.

On a poussé plus vigoureusement l'étude de la magie qui est par excellence la forme vivante du culte populaire. Il existait

Digitized by Google

ici une documentation écrite qui sollicitait l'activité philologique des éditeurs. On a publié dans les dernières années les documents les plus divers. Il faut d'abord signaler les « livres noirs », ces recueils de préceptes magiques où la tradition indigène se mêle de façon si curieuse aux doctrines de l'Europe méridionale sous l'invocation des grands magiciens Salomon et Cyprien. Malheureusement, ces éditions sont dispersées, et il y a peu d'espoir qu'on les réunisse prochainement en un recueil. Les Suédois ont donné le branle : depuis 1915, le Folkminnesförening de Lund a provoqué la publication de livres noirs de Scanie, de Småland, de Laponie (1). M. Nat. Lindqvist a publié avec introduction et commentaire un important document islandais du XVI^e^ siècle (*En isländsk svartkonstbok från 1500-talet* « Un livre de magie islandaise du XVI^e^ siècle », Upsal, 1921). Un mouvement analogue s'amorce en Norvège (2).

Les formules magiques ont depuis longtemps retenu l'attention. On en a fait pour chaque pays des recueils commodes. Celui de A. Chr. Bang pour la Norvège : *Norske Hexeformularer og magiske Opskrifter* « Formules et préceptes magiques de Norvège », a été publié dès 1901-1902 (dans *Christiania Videnskabs Selskabets Skrifter. II. Hist.-filos. Klasse*, 1901, n° 1). M. Fr. Ohrt a terminé en 1921 le recueil des formules danoi-

(1) On peut citer pour la Scanie : un livre du canton de Skytts, le *Svartkonstbok från Skytts härad, meddelad av Olof Christoffersson* publié en 1915 dans la revue *Folkminnen och Folktankar*, t. II, p. 117 et suiv. et comme fascicule de la série *Ur folkminnesföreningens i Lund samlingar* et *En skånsk klok och hans svartkonstbok* (dans la revue *Rig*, I, p. 208 et suiv.), — pour le Småland : le livre de Peter Johan Johannesson (*Denna bok tillhör mig Petter Johan Johannesson*, édité à Malmö, 1917), celui de C. O. Svahn (*C. O. Svahns svartkonstbok*, éd. par M. Jöran Sahlgren en 1918 dans *Folkminnen och Folktankar*, t. V, p. 169 et suiv. et séparément en 1920) et les extraits des livres d'un prêtre de Westbo publiés par M. Paul Heurgren sous le titre de *Salomoniska magiska konster* (dans les *Meddelanden från Örebro läns museum*, n° 7, 1918), — pour le Norrland : un livre publié par Gottfrid Kallstenius dans l'*Arkiv för norrländsk hembygdsforskning*, 1918, p. 56 et suiv., — pour la Laponie suédoise : *Lappmannen Jon Johanssons signerier och besvärjelser*, éd. par M. Ossian Lindskog (Malmö, 1917).

(2) Par exemple *Svartböker fra Solör*, éd. par M. Kristian Östberg dans la revue *Norsk folkekultur* I, p. 122 et suiv., 161 et suiv.

Digitized by Google

ses entrepris en 1917 : *Danmarks Tryldeformler* « Formules magiques du Danemark » avec une introduction importante. On annonce un corpus des *Incantationes Suecanae*. Ces publications permettent dès maintenant des études d'ensemble. La petite monographie de M. Fr. Ohrt *Trylleord. Fremmede og danske* « Mots magiques, étrangers et danois » (fasc. n° 25 de *Danmarks Folkeminder*, Copenhague, 1922) est pleine de vues suggestives : l'histoire des formules magiques de la Scandinavie y est esquissée dans ses phases essentielles et replacée très justement dans le cadre de la magie européenne. La publication des formules de l'époque moderne a permis surtout de reprendre le vieux problème des incantations païennes et de le traiter avec une méthode et des données nouvelles. On sait la querelle que firent surgir jadis les incantations de Mersebourg et tout spécialement la seconde contre l'entorse. Représentent-elles un type authentiquement païen, c'est-à-dire créé par la magie germanique sans intervention de modèles extérieurs ou ne sont-elles au contraire qu'une adaptation païenne de types chrétiens ? Les deux théories ont aujourd'hui encore leurs partisans. M. Reidar T. Christiansen (*Die finnischen und nordischen Varianten des zweiten Merseburger Spruches*, fasc. 18 des *FFC* [1915]) et M. Fr. Ohrt (*De danske Besværgelser mod Vrid og Blod* « Les incantations danoises contre l'entorse et les saignements », Copenhague, 1922) ont récemment soutenu l'hypothèse de l'emprunt, tandis que M. Ivar Lindquist dans l'ouvrage déjà cité *Galdrar* défend l'authenticité païenne. L'argumentation, qui était autrefois purement philologique, se fonde maintenant sur les documents du folklore de la Scandinavie et de la Finlande. M. Lindqvist s'efforce de retrouver dans la mythologie du Nord les traces lointaines du « mythe » auquel la seconde formule de Mersebourg semble faire allusion. Ses combinaisons ingénieuses n'emportent pas la conviction et les arguments tirés du folklore conservent toute leur force. Entre la tradition ancienne de l'Europe méridionale et la tradition actuelle de la Scandinavie qui toutes deux attribuent à Jésus l'opération ma-

Digitized by Google

gique, la formule germanique fait bien l'impression d'un calque où les dieux indigènes ont assumé un rôle étranger.

III. *La Littérature.*

Le conte est au centre de la littérature populaire et l'étude des contes mène tout droit à celle des mythes. Il y a des mythes de toutes sortes. Il en est de très primitifs qui relèvent d'une sorte de symbolisme naturiste. D'autres dérivent immédiatement du culte : ils ont pour objet essentiel l'explication d'un rite ou d'un complexe de rites. Mais il y en a beaucoup qui ne sont que des contes plus ou moins transposés. On sait aujourd'hui que la légende des dieux a puisé largement dans la littérature populaire et il est apparu que l'étude des contes était l'auxiliaire indispensable de la mythologie. Plus les mythologues se sont détournés des interprétations naturistes, plus ils ont eu recours au folklore et à ses méthodes. Cet appel au folklore a été spécialement utile en Scandinavie où l'ignorance que l'on a du culte païen interdit d'expliquer les mythes par les rites.

L'étude du conte populaire est pour le mythologue un instrument d'analyse de premier ordre. Elle permet tout d'abord de dissocier les éléments disparates agglomérés dans les complexes mythiques : c'est un avantage précieux dans un domaine comme le domaine scandinave où beaucoup de mythes ne sont connus que par les combinaisons littéraires de Snorri. Elle permet ensuite de suivre l'histoire des motifs ainsi dissociés, d'en rechercher l'origine, d'en délimiter l'extension géographique, d'en retracer le cheminement. Les Scandinaves ont sur ce point beaucoup appris des Finlandais. C'est l'école finnoise qui a porté les études sur le terrain solide de la typologie : la littérature populaire, surtout celle des contes, est si diverse dans sa monotomie qu'il faut réduire les innombrables variantes à de certains types. Les travaux de M. Antti Aarne (*Verzeichnis von Märchentypen* dans *FFC*, n° 3 [1910] et *Finnische Märchenva-*

Digitized by Google

rianten, ibid. n° 5 [1911]) sont devenus pour les mythologues des guides précieux dans la forêt des contes.

On avait souvent signalé, au cours du siècle dernier, la ressemblance de certains mythes eddiques avec les contes populaires. Au début de ses *Studier*, Sophus Bugge avait lancé l'idée que des motifs de contes s'étaient vraisemblablement mêlés aux légendes des dieux. Mais on n'en avait jamais dressé l'inventaire et Bugge qui dénonçait si passionnément les emprunts de légendes ne semblait pas mettre en doute l'origine indigène des contes utilisés. C'est M. von der Leyen qui entreprit d'analyser systématiquement l'Edda et d'y souligner tous les motifs qui relèvent de la tradition du conte populaire (*Das Märchen in den Göttersagen der Edda*, Berlin, 1899). Cette analyse l'amena à des résultats importants : à côté de la tradition universelle et de la tradition proprement scandinave, il signalait toute une série de motifs empruntés à des contes étrangers à la Scandinavie, emprunts qui n'avaient pu se faire que par la voie orale.

Ainsi se retrouvait posé le troublant problème des influences étrangères que Bugge avait si résolument abordé. Mais il se posait maintenant sur le plan du folklore, avec des données et des méthodes nouvelles. Ce qui faisait la faiblesse des théories de Bugge et de ses disciples, c'était l'utilisation presque exclusive de la littérature savante. Leur méthode comportait une foi vraiment excessive dans l'érudition des poètes eddiques et ce postulat tacite que l'emprunt suppose normalement un document écrit. Les représentants du folklore admettent au contraire que la transmission orale est la voie normale de l'emprunt. Le conte est pour eux un phénomène de caractère nettement international : il peut naître spontanément chez tous les peuples, mais, très souvent il passe de bouche en bouche et se propage aisément de pays en pays. Ce qui fait la difficulté du travail de folklore, c'est justement le départ entre les formes spontanées et les formes propagées. Cela est affaire de bonne typologie, mais aussi de tact et de bon sens.

Digitized by Google

Porté ainsi sur le plan du folklore, le problème des influences étrangères, de l'influence chrétienne en particulier, a pris un aspect nouveau. L'emprunt qu'on tenait pour un accident est apparu comme le phénomène normal et constant de la tradition orale. L'époque des Vikings qui a donné aux mythes eddiques leur forme définitive a sans doute été propice aux échanges de toutes sortes, mais elle n'est pas une brèche soudaine ouverte dans une muraille de Chine ; elle n'est qu'un moment parmi bien d'autres dans l'histoire de cette circulation incessante qui depuis toujours a alimenté la tradition scandinave. Bien avant l'âge des Vikings, des contes qui circulaient dans l'Europe chrétienne se sont propagés jusqu'en Scandinavie et s'y sont incorporés à des mythes païens. Pour Bugge, l'Irlande et l'Angleterre étaient les terres d'élection où le contact prolongé de deux civilisations avait porté des fruits magnifiques. On ne saurait nier le rôle qu'ont pu jouer les colonies de l'Ouest, mais il y a eu bien d'autres agents de transmission. Les voies du Sud, celle surtout qui menait les Varègues à Byzance, ont livré le Nord aux influences de l'Europe Orientale, et les Varègues n'ont pas été les premiers à s'y engager; les Gots y ont circulé dès l'époque des grandes migrations et d'autres sans doute avant les Gots. En même temps qu'il a élargi le champ des investigations, le folklore a renouvelé la méthode. En soulignant le caractère proprement oral de la tradition populaire, il a fait table rase des arguments philologiques qui caractérisaient l'époque de Bugge. Pour démontrer qu'il y a emprunt de légende, on ne s'attache plus aux preuves linguistiques tirées de la forme écrite, on considère avant tout la matière transmise par la tradition, et c'est l'analyse historique et géographique des différents motifs qui décide de l'origine indigène ou étrangère.

M. Kaarle Krohn a sans doute été l'un des premiers à traiter dans cet esprit nouveau la question des influences chrétiennes sur la mythologie scandinave. Dans l'article déjà cité sur la mort de Balder (*FUF.*, V [1905], p. 83 et suiv.), il reprend l'idée

Digitized by Google

de Bugge que le mythe de Balder est une adaptation païenne de la mort de Jésus. Mais ici toute l'argumentation est tirée du folklore. Une légende d'origine juive faisait mourir Jésus sur le seul arbre qui ne s'était pas refusé à porter le Sauveur; d'autre part, le mythe grec d'Hermès descendant aux enfers pour en ramener Perséphone a dû circuler sous une forme christianisée. Les deux histoires se sont combinées et ce complexe de légendes s'est propagé dans l'Europe septentrionale : les Islandais en ont tiré le mythe de Balder et les Finnois le poème épique de Lemminkäinen. Le fait que le mythe scandinave et le poème finnois se ressemblent dans les motifs essentiels ne prouve pas que la Finlande a emprunté à la Scandinavie. Situés tous deux à la périphérie d'une zone où se propageait une tradition venue du Sud, les deux pays ont pu la recueillir séparément et l'utiliser de façon autonome. En déterminant ainsi les étapes de la transmission, on peut démontrer l'origine chrétienne du mythe de Balder. C'est avec la même méthode que M. Kaarle Krohn a étudié différents problèmes de mythologie ; Thor pêchant le serpent du monde et Loki enchaîné (*Der gebundene Unhold* dans *FUF*, VII [1908], p. 129 et suiv.): il y a retrouvé des légendes chrétiennes, celles de Léviathan et du diable enchaîné. Et tout récemment, dans les conférences qu'il a faites à Upsal pour la Fondation Olaus Petri (publiées sous le titre de *Skandinavisk Mytologi*, Stockholm, 1922), il a étendu son investigation à toute la mythologie eddique : il a essayé de montrer de façon systématique qu'elle doit aux traditions de l'Europe chrétienne une bonne partie de sa substance. On ne saurait admettre sans de fortes réserves toutes les conclusions de M. Krohn. Mais ses travaux ont eu le mérite de rompre résolument avec le passé et de montrer de façon définitive qu'on ne saurait écrire l'histoire des mythes sans tenir compte de la migration des légendes.

C'est Axel Olrik qui, avec une mesure et une rigueur admirables, a mis au point l'analyse des mythes par la méthode du folklore. Il en a lentement élaboré la technique depuis ses

Digitized by Google

premières études sur les sources de Saxo en 1892-94 jusqu'aux recherches sur l'eschatologie scandinave qui ont consacré sa maîtrise. Dans tous ses travaux et notamment dans les articles qu'il a publiés au tome VIII de la revue *Dania* et dans les *Danske Studier*. Olrik a abordé en folkloriste les problèmes de la mythologie, mais c'est surtout la vaste enquête sur le Ragnarok, entreprise depuis 1900, qui a montré la puissance d'une méthode déjà sûre aux mains d'un homme de talent. Les résultats de ce travail de longue haleine ont été communiqués dans deux articles *Om Ragnarok* « Ragnarok » (publié dans les *Aarböger for nordisk Oldkyndighed*, 1902, p. 157 et suiv.) et *Om Ragnarok, Anden Afdeling : Ragnarokforestillingernes Udspring* « Ragnarok, deuxième partie : l'origine des représentations du Ragnarok » qui remplit l'année 1913 des *Danske Studier*; il faut y joindre la traduction allemande : *Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang* (Berlin, 1922) pour laquelle le traducteur a utilisé les notes laissées par l'auteur.

Le problème de l'eschatologie scandinave est d'une extrême complexité. On ne la connaît guère que par la *Völuspá*, vaste fresque où quelque poète païen a brossé des scènes de l'histoire du monde. Ecrit au moment même où le paganisme menaçait ruine, ce poème est de toute évidence une synthèse personnelle, l'effort d'une âme inquiète pour concilier des doctrines et des influences contraires. Le poète a connu la pensée chrétienne : personne depuis Bugge ne songeait à le nier. Mais quand il s'agissait de préciser la part exacte du christianisme, chaque auteur s'abandonnait à son intuition. Olrik posa d'abord le problème de la *Völuspá*. Il en compara la doctrine aux représentations eschatologiques qu'on trouve éparses dans les autres textes eddiques. Il en étudia chaque motif séparément en comparant la tradition scandinave aux traditions étrangères. Cette analyse révéla une série de motifs païens, mais aussi des motifs qui ne pouvaient être que chrétiens ; parmi ces derniers, les uns semblent avoir été généralement répandus à l'âge des Vikings, les autres sont particuliers à la *Völuspá*. Dépassant

Digitized by Google

alors le problème scandinave du Ragnarök, Olrik étudia les représentations eschatologiques chez les peuples de civilisation inférieure : il put alors rattacher les motifs scandinaves aux types les plus voisins. C'est dans cette partie du travail que se manifeste la rigueur de la méthode historique et géographique. Olrik analyse les traditions, compare les variantes, distingue les types, classe les types par familles ; il en décrit l'extension géographique et en recherche le centre d'expansion. Il suit ainsi la formation et le cheminement des motifs eschatologiques en dehors de la Scandinavie et il arrive à démontrer que parmi les thèmes scandinaves qui font partie du fonds païen beaucoup ont une origine étrangère. Témoin cette histoire du monstre enchaîné qui doit s'évader à la fin du monde. Selon Olrik, elle vient des régions du Caucase où la nature volcanique a suggéré très tôt l'idée d'un démon du tremblement de terre. Les légendes qui s'y rattachent se sont propagées vers l'Ouest, puis vers le Nord où on les a groupées autour de la personne de Loki.

Il se peut que l'avenir revise sur certains points les solutions proposées. Mais un résultat reste acquis : la critique de la tradition païenne. Olrik a soumis les intuitions de Bugge à une vérification scientifique. La « pureté » du paganisme est désormais une chimère aussi ridicule que l'illusion des civilisations isolées. Les traditions les plus lointaines ont alimenté au cours des âges la tradition indigène : c'est à l'historien des mythes qu'il appartient de distinguer les apports successifs. Olrik a donné le modèle de ces analyses délicates. Il a mis au point la méthode comparative des folkloristes et il en a enseigné l'usage aux mythologues. S'il est aujourd'hui possible de faire la critique des complexes mythiques et de rechercher l'origine des motifs isolés, c'est à Olrik qu'on le doit.

M. C. von Sydow qui connaît bien le folklore celtique a repris la question des emprunts occidentaux. Dans son article *Tors utfärd til Utgård* « Le voyage de Thor à Utgard » (dans *D. St.*, 1910, p. 65 et suiv., p. 145 et suiv.), il a analysé le récit clas-

Digitized by Google

sique où Snorri a combiné plusieurs mythes de Thor et il y a découvert bon nombre de motifs celtiques apportés sans doute en Scandinavie à l'époque des Vikings. Dans un bref exposé plus récent *Iriskt inflytande på nordisk guda- och hjältesaga* « Influences irlandaises sur la légende divine et héroïque du Nord » (publié par la Société de Lund « Vetenskaps Societeten » dans son *Årsbok*, 1920, p. 19 et suiv.), il a repris le problème favori de Bugge en le plaçant sur le plan du folklore. Il était apparu à Bugge que le contact prolongé des Celtes et des Scandinaves soit dans les îles occidentales, soit même en Islande où des colons venus de l'Ouest avaient amené des parents et des esclaves irlandais, avait dû marquer fortement la civilisation scandinave. Mais Bugge était philologue et il cherchait dans le vocabulaire le critère des emprunts; un mot irlandais dans le récit de Snorri décidait de l'origine du mythe. M. von Sydow est folkloriste : il n'étudie que la filiation des motifs. S'il arrive aux mêmes résultats que Bugge, c'est par une méthode différente et, il faut en convenir, par une argumentation plus rigoureuse. Pourtant il n'a pu convaincre ceux qui défendent la « pureté » de la tradition islandaise et nient résolument toute influence irlandaise. M. Finnur Jónsson s'est dressé contre M. von Sydow comme il s'était jadis dressé contre Sophus Bugge. A vingt-cinq ans d'intervalle le débat s'est donc rouvert, mais il a pris une ampleur et une portée nouvelles : ce ne sont plus deux théories qui s'affrontent, mais deux méthodes, celle de la philologie et celle du folklore. Dans les réponses à M. Finnur Jónsson, *Folkminneforskning och filologi* « Folklore et philologie », *Mera om folkminnen och filologi* « Nouvelles remarques sur les traditions populaires et la philologie » qu'il a publiées dans sa revue *Folkminnen och Folktankar* (t. VIII, p. 75 et suiv., p. 132 et suiv.), M. von Sydow a mis en pleine lumière le sens véritable du débat.

Digitized by Google

IV. *La Toponymie.*

On a coutume de rattacher l'étude des noms de lieu au folklore. La toponymie utilise aussi bien les matériaux de la tradition orale vivante que ceux de la tradition écrite. Toute interprétation se fonde en premier lieu sur les plus anciennes graphies, mais elle ne saurait négliger le témoignage de la prononciation actuelle. En Scandinavie notamment, l'accentuation des parlers modernes donne souvent la solution de problèmes fort délicats. Fondée tout d'abord à l'ombre du folklore, la toponymie scandinave est aujourd'hui une discipline autonome : c'est peut-être le domaine où se déploie actuellement la plus grande activité. Ces études nouvelles exercent dans le Nord une véritable fascination et l'histoire de la religion païenne commence à tirer le plus grand bénéfice des résultats déjà obtenus. La génération précédente a tracé un vaste programme de recherches et la génération actuelle est en train de le réaliser avec passion.

Il a d'abord fallu recueillir les matériaux, travail considérable qui comporte à la fois le dépouillement des archives et des enquêtes sur le terrain.

C'est la Norvège qui sous l'impulsion d'Oluf Rygh a constitué le premier inventaire de ses noms de lieu sur un type vraiment scientifique. Les *Norske Gaardnavne* (« Noms des fermes de la Norvège »), dont la publication a commencé en 1897, viennent d'être achevés en 1924. Outre une introduction qui malgré sa date (1898) contient un traité encore utile de la formation des noms norvégiens, l'ouvrage comprend 18 parties en 19 volumes. L'exposé suit les divisions administratives du pays. Chaque partie est consacrée à un « amt ». Les fermes inscrites au matricule y sont énumérées dans l'ordre de l'inscription et forment autant d'articles séparés : on y trouve le nom actuel avec sa prononciation, les graphies les plus anciennes et une interprétation étymologique. Chaque volume est pourvu

Digitized by Google

de quatre index qui facilitent les recherches : les deux premiers sont de simples registres alphabétiques des noms de fermes, pays, rivières, etc., mais le troisième, particulièrement précieux pour l'histoire de la religion, est consacré aux noms de personne ou de dieu contenus en premier terme de composés, tandis que le quatrième offre la liste de tous les seconds termes. Les *Gaardnavne* sont à peine terminés qu'on songe déjà à entreprendre des enquêtes nouvelles sur un plan plus vaste. M. Magnus Olsen a tracé dans *Maal og Minne* (1920, p. 1 et suiv.) un programme idéal. Il s'agit maintenant de relever tous les noms de lieu sans exception (par exemple, les lieux dits) qui peuvent fournir une documentation utile et de recueillir toutes les traditons orales qui, liées aux habitats, peuvent éclairer bien des problèmes de la toponymie.

C'est l'exemple de la Norvège qui a entraîné la Suède. La première idée d'une enquête officielle n'y date que de 1901. Sur la proposition de Hans Hildebrand, on constitua un comité officiel *Ortnamnskomittén* « Le comité des noms de lieu » qui élabora en 1902 un programme très vaste et décida de tenter immédiatement l'expérience dans les régions les mieux étudiées. Le travail fut amorcé dans le département d'Älvsborg et l'ouvrage commença à paraître dès 1906 sous le titre général de *Sverges Ortnamn* (« Les noms de lieu de la Suède »). La première section consacrée aux noms du département d'Älvsborg (*Ortnamnen i Älvsborgs län*) est presque entièrement publiée : elle donne idée des dimensions que l'entreprise aurait atteintes, si on l'avait réalisée pour tous les « län » de Suède sur le plan primitif. Elle comprend 19 parties, une par « härad » ou canton et deux parties supplémentaires (encore incomplètes) pour l'introduction et les index. L'ensemble formera au moins 24 fascicules dont beaucoup sont de véritables volumes. Au cours du travail, on a reconnu que le plan adopté entraînait des dépenses excessives et qu'on pouvait le modifier sans inconvénients scientifiques : on s'est décidé en 1918 à réduire l'appareil savant tiré des archives et à adopter une disposi-

Digitized by Google

tion typographique qui est à la fois plus simple et plus pratique. La section du Värmland (*Ortnamnen i Värmlands län*) dont il est paru 4 fascicules depuis 1922 a été ramenée à des proportions plus modestes. Des entreprises particulières semblent vouloir seconder les efforts du comité officiel. L'*Institutet för ortnamns- och dialektforskning* (« Institut de toponymie et de dialectologie »), fondé en 1912 par l'Université privée de Göteborg et dirigé par M. Hjalmar Lindroth, a entrepris à son compte l'enquête dans les départements de Göteborg et dans le Bohuslän. Il a publié en 1923 un premier volume consacré à un seul canton (*Ortnamnen i Göteborgs och Bohuslän* : I *Ortnamnen i Sävedals härad*) dont les proportions considérables dépassent celles du premier plan de la publication officielle. Le programme idéal de M. Magnus Olsen s'y trouve à peu près réalisé ; une partie importante de la documentation est tirée de l'histoire et du folklore.

Le Danemark est très en retard. La commission officielle qui doit diriger le travail, le *Stednavneudvalg* (« Commission des noms de lieu ») n'a été nommée qu'en 1910. L'enquête commencée par des sondages vers 1912 se poursuit en même temps dans les archives et sur le terrain ; les matériaux recueillis sont classés dans les fichiers de la Commission qui dispose d'un local aux Archives nationales. La première publication, une plaquette très mince, a paru en 1922 et forme le n° 1 de *Danmarks Stednavne* « Les noms de lieu du Danemark » : elle est consacrée à l'île de Samsö.

En dehors des trois grands pays, il n'existe pas d'organisation officielle. Les recueils partiels qui ont été faits en Finlande et en Islande sont des entreprises privées. Pour la Finlande, il faut signaler le travail exhaustif de M^lle Greta Hansen pour la province de Nyland (*Nylands Ortnamn, deras former och förekomst till år 1600*, 2 vol., 1920-22 dans les « Ecrits » de la « Société suédoise de littérature en Finlande » n^os 152 et 160) et les recherches que M. T. E. Karsten a consacrées à la toponymie de la Botnie orientale (*Svensk bygd i Österbotten nu och*

Digitized by Google

fordom. En namnundersökning, 2 vol., 1921-23, nos 155 et 171 des mêmes « Ecrits »). M. Finnur Jónsson s'est occupé de l'onomastique islandaise, principalement des noms de fermes: *Bæjanöfn á Íslandi* « Noms de fermes en Islande » (dans la publication *Safn til sögu Íslands og íslenzkra bókmenta* « Recueil pour servir à l'histoire de l'Islande et de la littérature islandaise », Reykjavik IV [1911], p. 412 et suiv.) et *Kort Oversigt over islandske Gaardnavne* « Bref aperçu des noms de ferme islandais » (dans *Oversigt over det kgl. Videnskabernes Selskabs Forhandlinger*, 1911, n° 4).

Sur les îles Feroë il existe un bon article de Jakob Jakobsen *Streiflys over færöske Stednavne* « Aperçu des noms de lieu feroïens » (dans *Nordisk Tidskrift for Filologi*, 3. R., t. XVII [1908-9], p. 64 et suiv.).

On a aussi exploré, mais de façon moins systématique, la toponomastique des anciennes colonies norroises. M. H. Lindkvist a commencé un important travail sur l'élément scandinave dans la toponymie anglaise : *Middel-English Place-names of Scandinavian origin I*, 1912 (dans *Uppsala Universitets Årsskrift* 1911). Jakob Jakobsen a étudié les îles Shetland : *Shetlandsöernes Stednavne* « Noms de lieu des îles Shetland » (dans les *Aarböger for nordisk Oldkyndighed*, 1901, p. 55 et suiv.). La toponymie normande n'a pas été étudiée comme elle le mérite. Pourtant les fêtes de 1911 ont été l'occasion d'un article important de Jakob Jakobsen : *Stednavne og Personnavne i Normandiet med særligt Hensyn til den nordiske Bosættelse* « Noms de lieu et noms de personne en Normandie dans leurs rapports avec la colonisation scandinave » (dans *D. St.*, 1911, p. 59 et suiv.) complété par une étude sur la phonétique « normande » du regretté linguiste Anders Pedersen : *Nogle normanniske Lydforhold* (ibid. p. 85 et suiv.). Ces travaux ont un caractère provisoire, mais dépassent de beaucoup l'exposé vieilli qu'on trouve dans l'ouvrage posthume de A. Longnon, *Les noms de lieu de la France* (Paris, 1922), fasc. 2, p. 279 et suiv.

Digitized by Google

Il ne suffisait pas de recueillir les matériaux de la toponymie. Il fallait créer une méthode qui en permît l'utilisation scientifique. Avant même que cette méthode fût élaborée, il était apparu que les noms de lieu où s'inscrit toute la civilisation du passé devaient fournir des témoignages de première valeur pour l'histoire du paganisme. Dès 1833, le Danois N. M. Petersen écrivait qu'on pouvait y lire le développement des cultes païens et suivre, selon son expression, la propagation de la doctrine des Ases à travers la Scandinavie. Aux environs de 1880, les travaux du Suédois M. F. Lundgren font une large part à la toponymie : le mémoire *Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverige* « Témoignages linguistiques sur la religion païenne en Suède » (dans *Göteborgs Kongl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhällets Handlingar*, N. F., XVI, 1878) est encore utile aujourd'hui. Mais les efforts méritoires de cette époque ne pouvaient aboutir qu'à des résultats incertains : l'étude des noms de lieu est une discipline pleine d'embûches et les premiers spécialistes eux-mêmes ont connu les errements où les dilettantes et les autodidactes tombent encore aujourd'hui. La technique des études toponymiques ne s'est élaborée dans le Nord que vers la fin du siècle dernier. Les premières observations méthodologiques ont porté sur les noms à deux éléments : la plupart des noms de lieu scandinaves sont en effet du type dit « composé ». On a constaté que cette composition obéit à des règles précises. Il y a des seconds termes de composés qui désignent un habitat en général, un établissement sur le sol par défrichement, par héritage. D'autres expriment une notion géographique : champ, pâturage, colline ou montagne, bois, etc. D'autres enfin se rapportent au culte : ce sont des mots qui désignent le sanctuaire (par exemple *-harg*, *-vi*, *-hof*). Dans un article capital paru en 1896, *Nogle Undersögelser om Guders Navne i nordiske Stednavne* « Quelques recherches sur les noms des dieux dans les noms de lieu scandinaves » (dans [*Dansk*] *Historisk Tidsskrift*, 6. R., t. VI, p. 1 et suiv.), M. Johannes Steenstrup a établi de façon définitive que seules

Digitized by Google

les deux dernières catégories de mots se trouvent associées à des noms de dieux. Cette constatation a une portée considérable. Elle permet d'écarter a priori toute une série de noms que l'historien du paganisme serait tenté d'utiliser. Même si l'on n'avait pas la forme ancienne du nom ostrogotique *Torstrup*, il faudrait se garder d'y voir le nom du dieu Thor, car l'élément *-trup*, issu d'un ancien *-thorp* qui désigne un « écart », ne s'associe jamais au nom d'une divinité ; il s'agit en réalité d'un nom de personne théophore comme le prouve une graphie du XIV^e^ siècle.

L'étude des noms de lieu pose bien d'autres problèmes de méthode qui n'ont pas encore reçu de solution. La plupart des noms à deux termes sont en réalité ce que les grammairiens appellent des juxtaposés, c'est-à-dire que le premier mot y figure sous une forme fléchie, le plus souvent au génitif (type *Tors-vi, Odens-vi, Frös-vi* = sanctuaire de Tor, d'Odin, de Frö). Certains auteurs admettent que la juxtaposition est une règle sans exception. D'autres au contraire prétendent qu'il existe dans l'onomastique de véritables composés où le premier mot figure à l'état radical. La question intéresse au premier chef la documentation religieuse. Si l'on n'admet que la juxtaposition, on ne rapportera au dieu *Týr* que les noms où le dieu est nommé au génitif (*Tys-*, *Tis-*) et l'on écartera a priori le nom de la forêt suédoise *Ti-veden*. Un premier élément *Frey-* peut s'interpréter selon la théorie qu'on professe soit comme le nom du dieu *Freyr* sous la forme radicale, soit comme le nom de la déesse *Freyja* énoncé au génitif (*Freyju*). Un problème analogue se pose pour l'élément *Njard-* qui apparaît dans l'onomastique à côté du génitif régulier *Njarðar-*. Faut-il voir dans la première forme le radical du nom de Njord ? S'il existe des composés à côté des juxtaposés, ont-ils une signification différente ? On peut supposer avec M. Magnus Olsen que le rapport syntaxique exprimé par le génitif a correspondu à une réalité cultuelle, que le juxtaposé revendique pour le dieu la propriété du sanctuaire tandis que le composé indique une simple invocation.

Digitized by Google

De tous les problèmes généraux qui dominent la toponymie, le plus important est celui de la chronologie. La solution serait pour l'histoire du paganisme de première importance, mais elle est loin d'être acquise. Tous les essais qu'on a tentés pour établir une chronologie absolue sont restés infructueux, tout au moins pour les noms les plus anciens. Même pour la chronologie relative des divergences redoutables attestent la difficulté du problème. Il suffirait de distinguer les couches successives de l'onomastique et de les étager dans le temps, mais on ne peut se mettre d'accord que pour les couches les plus récentes, celles du bas moyen âge qui n'intéressent plus la civilisation païenne. Pour l'époque ancienne, on a imaginé les méthodes les plus diverses : on a tiré argument de l'inégalité des impositions foncières, des trouvailles de l'archéologie, des noms de lieu, de la répartition des localités sur le terrain. Les systèmes qu'on a fondés sont tous très fragiles, y compris le système éclectique de Noreen qui a rallié beaucoup de suffrages (*Ur vårda ortnamns historia* réimprimé dans le recueil *Spridda Studier*, III, p. 58 et suiv.). Il apparaît par exemple que les noms cultuels en *-vin* sont parmi les plus anciens, mais le désaccord commence dès qu'on prétend déterminer un terminus a quo. Certains auteurs comme M. A. M. Hansen, qui se fonde surtout sur une argumentation archéologique, prétendent remonter jusqu'à l'âge de pierre et datent du néolithique le type norvégien en *-vin*. D'autres s'interdisent de retrouver si haut dans le temps les traces de la colonisation actuelle et datent le même type de la fin de l'âge du bronze ou même du début de l'âge du fer.

Ces exemples suffisent à montrer la conplexité des questions. On ne peut signaler ici les difficultés de tout ordre qui peuvent induire en erreur les philologues les mieux avertis. On ne citera qu'un seul fait. Il n'est pas rare dans l'onomastique suédoise que le second élément *-vi* représente non pas le mot « sanctuaire » mais une forme altérée du mot « bois » (v. suéd. *vidhi*) où le *dh* s'est amui. M. Jöran Sahlgren a pu consacrer à cette

Digitized by Google

question un article entier *Oäkta vi-namn* « Pseudo noms en -vi » (dans *Namn och Bygd*, 1923, p. 110 et suiv.) : on y trouvera signalées les bévues des meilleurs auteurs. Les matériaux qu'offre la typonymie sont par nature d'une utilisation délicate ; ils sont dangereux pour les historiens du paganisme qui ne sont pas de bons philologues.

La floraison des études toponymiques est relativement récente. Il a fallu les vastes enquêtes et la lente élaboration d'une méthode pour que le travail s'organisât sur le plan de la science. C'est en Norvège que les études actuelles ont pris naissance : elles y ont été le fruit des *Norske Gaardnavne*. Elles ont trouvé en M. Magnus Olsen un maître incontesté qui joint à la hardiesse du novateur la prudence du philologue. C'est grâce à lui que la toponymie est devenue l'auxiliaire indispensable de l'histoire religieuse. Il a commencé par de petites monographies sur des sujets limités, l'une sur l'ancien nom d'une île du Hordaland méridional (*Det gamle norske önavn Njardarlög* dans *Christiania Videnskabs Selskabs forhandlinger for 1905*, n° 5), l'autre sur un nom de lieu suédois (*Hærnavi. En gammel svensk og norsk gudinde* dans *Christiania Videnskabs Selskabs forhandlinger for 1908*, n° 6). La première annonce l'une des idées les plus fécondes qu'il ait développées par la suite : elle montre comment la toponymie garde la trace des cultes de la fécondité. La seconde est consacrée à l'étude d'une déesse suédoise dont le culte n'est attesté que dans un nom de lieu : elle montre qu'on peut identifier une divinité à peu près inconnue par des procédés toponymiques. Ces travaux de détail, complétés par les *Stedsnavnestudier* « Etudes de toponymie » (Christiania, 1912) ont préparé le grand ouvrage *Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne* « Souvenirs du culte païen dans la toponymie norvégienne » dont le premier volume est paru en 1915 (dans *Christiania Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.- filos. Klasse*, 1914, n° 4). Cette publication marque une date dans l'histoire des études sur le paganisme. Elle apporte non seulement des résultats nouveaux, mais une technique nouvelle.

Digitized by Google

L'objet même des recherches est une véritable innovation : utilisant la totalité de la documentation toponymique fournie par son pays, M. Magnus Olsen cherche à dresser la carte des cultes norvégiens et à en reconstruire l'histoire. Le volume paru ne traite que de la Norvège sud-orientale (Oplandene). En attendant la suite, on pourra consulter du même auteur les *Minner om guderne og deres dyrkelse i norske stedsnavn* « Souvenirs des dieux et de leur culte dans la toponymie norvégienne » (Christiania, 1922) qui ne fournit qu'une énumération des matériaux.

L'influence de M. Magnus Olsen s'est largement exercée sur la Suède. Elle est particulièrement visible dans les travaux de M. Elias Wessén qui par son talent et sa curiosité est le vrai disciple suédois du maître norvégien : on a de lui d'importantes études sur les cultes païens d'Ostrogotie : *Forntida gudsdyrkan i Östergötland* « Cultes d'autrefois en Ostrogotie » (deux articles publiés dans les *Meddelanden från Östergötlands Fornminnes- och Museiförening*, 1921, p. 1 et suiv. ; 1922, p. 1 et suiv.) et sur ceux de la Suède centrale : *Minnen av forntida gudsdyrkan i Mellan-Sveriges ortnamn* « Souvenirs des cultes d'autrefois dans les noms de lieu de la Suède centrale » (dans *Studier i nordisk filologi*, XIV [1923], n° 1). A Upsal c'est Adolf Noreen qui, par son action personnelle plus que par ses publications, a été le grand animateur. C'est lui qui a créé en 1923 le périodique *Namn och bygd*, le premier organe de la toponymie scandinave. Ce sont ses élèves, MM. Lundberg, Sperber, Wessén, Erik Noreen qui depuis 1912 ont activement contribué à l'essor des études en Suède. La création de l'Institut de Göteborg a allumé un nouveau foyer de recherches, mais il semble que M. Lindroth se soit détourné de l'histoire religieuse à laquelle il avait consacré jadis quelques articles. A Lund, M. Jöran Sahlgren montre également quelque réserve. Il se peut que dans un excès de zèle certains néophytes de la toponymie aient fait abus de l'interprétation religieuse et c'est ce travers que M. Sahlgren a ridiculisé dans une diatribe acerbe « *Är my-*

Digitized by Google

tosofien en vetenskap? « La mythosophie est-elle une science? » (publiée par la Société de Lund « Vetenskaps-Societeten » dans son *Årsbok*, 1923, p. 29 et suiv.). Mais les critiques les plus justifiées et des plaisanteries d'ailleurs faciles n'infirment pas l'ensemble des résultats obtenus par M. Magnus Olsen et par tous ceux qui ont appliqué à leurs recherches la même rigueur et quelque talent.

Certains historiens qui s'intéressent avant tout à la psychologie du paganisme refusent le secours de la toponymie. Pourtant l'expérience a prouvé que cette collaboration était non seulement légitime, mais fructueuse. Dans un domaine comme le domaine scandinave où, dans les circonstances les plus favorables, l'information directe date de la fin du paganisme, la tradition toponomastique permet de remonter bien plus haut que la tradition littéraire la plus ancienne. Elle atteste des états divers dont beaucoup sont antérieurs à la religion eddique. Certains dieux comme Ull et Njord étaient déchus à l'époque littéraire : la toponymie révèle qu'ils étaient jadis des divinités puissantes dont les sanctuaires couvraient le pays. Il apparaît au témoignage des noms de lieu que Njord jouait encore le rôle de la déesse dans les couples de la fécondité et ce renseignement confirme celui que Tacite donne sur Nerthus. La toponymie révèle des noms divins ignorés par ailleurs : témoin cet Ullin qui se substitue normalement à Ull dans la Norvège sud-orientale ou ce Fillin, dieu du champ (germ. *felþa*, cf. allem. *Feld*) qui est sans doute Frey sous un masque très ancien. Il existe au contraire des divinités dont nous ne connaissons que le nom (par exemple *Hörn* que Snorri donne pour un nom de Freyja) ou le rôle mythique (par exemple Rind, la *Rinda* de Saxo). La toponymie atteste qu'elles ont été l'objet d'un culte et permet, dans certains cas, de préciser leur fonction.

Mais l'intérêt véritable de la toponymie n'est pas dans cette utilisation fragmentaire. Elle ouvre à l'histoire l'accès d'un domaine qui fut jusqu'ici fermé : l'histoire des cultes païens. Il ne s'agit pas de reconstruire des rites sur la foi des noms de

Digitized by Google

lieu : quand un historien prétend retrouver sur le terrain l'itinéraire d'une procession païenne, on oppose quelque scepticisme à ces hypothèses fragiles. Mais comme la répartition des noms de lieu ne peut guère s'expliquer que par les mouvements de la civilisation, il est légitime de rechercher dans les noms « sacrés » l'histoire des cultes païens. Un peu de critique transforme la carte actuelle en une carte assez précise du paganisme. Il s'agit d'y retrouver le centre de chaque culte et d'en délimiter le cercle de rayonnement ; certains indices permettent même de retracer le cheminement des cultes migrateurs et d'en déterminer l'âge relatif.

Pour arriver à ces résultats il importe de travailler sur de grands ensembles de matériaux et de considérer soit la répartition, soit le groupement des noms de lieu.

On peut tout d'abord observer comment un certain type de noms se répartit sur tout le domaine scandinave. C'est ainsi qu'Axel Olrik a comparé l'onomastique des trois grands pays pour démontrer l'identité d'Ull et de Ty. Ce sont des noms différents pour le même dieu du ciel. Le Danemark seul a conservé l'appellation traditionnelle « Ty » qui remonte à l'indo-européen ; si on la retrouve dans la Norvège occidentale, c'est qu'elle y fut apportée par des colons Harudes venus du Jutland. Par ailleurs, la Norvège comme la Suède ne connaît que le nom nouveau. Si l'on se borne à considérer isolément un ensemble national, la Norvège par exemple, la répartition des noms permet de dresser la carte cultuelle du pays et d'accuser la physionomie religieuse de chaque région. Il apparaît que Frey et Freyja ont leur culte dans le pays de Trondhjem, que Njord (et peut-être Ty) régnent sur les provinces côtières de l'Ouest, tandis qu'Ull et les Dises se partagent la région sud-orientale. Telles sont les données brutales de la statistique géographique. Si l'on tâche de les interpréter par l'histoire, on perçoit bientôt les grands courants de civilisation qui propagent les idées religieuses et les cultes : le pays de Trondhjem a subi l'influence de la Suède où Frey était le grand dieu et la

Digitized by Google

colonisation Harude explique le substrat religieux de la côte occidentale. Si l'on observe dans une région limitée la façon dont les lieux de culte se répartissent sur le terrain, il n'est pas impossible de reconstruire une chronologie relative. C'est dans les centres de peuplement, sur les voies de communication qu'on trouve les sanctuaires des dieux les plus anciens. Les cultes venus plus tard se sont installés à la périphérie du domaine. La répartition des églises médiévales est elle-même une source d'informations. On sait que l'Eglise s'est efforcée partout d'établir son culte à la place des sanctuaires païens. Tout porte à croire qu'elle a tenu compte de la hiérarchie établie par la tradition païenne : les grandes églises ont certainement succédé à de grands sanctuaires. L'organisation ecclésiastique du moyen âge permet des conclusions intéressantes non seulement sur l'importance relative, mais aussi sur l'âge des cultes païens. L'Eglise n'a utilisé que les centres religieux en pleine prospérité. Les sanctuaires des dieux déchus ne présentaient pas d'intérêt. On a remarqué par exemple que ni Njord ni Ull ne figuraient dans les noms des paroisses suédoises, mais on y trouve les grands dieux de la fin du paganisme : Odin, Thor, Frey et Freyja.

Parmi tous les noms de lieu qui sont répartis sur l'ensemble du domaine scandinave, il y en a qui constituent manifestement des groupes cohérents. Ce qui forme le lien de ces groupes, ce n'est pas l'unité du type onomastique, c'est un système de représentations religieuses. On a remarqué en effet que certaines divinités, toujours les mêmes, groupaient souvent leurs sanctuaires sur des aires restreintes. De tels groupements, attestés en des points divers de la Scandinavie, ne sauraient s'expliquer par les hasards de l'histoire : ils procèdent manifestement de conceptions et de pratiques cultuelles. Cette simple remarque s'est montrée particulièrement féconde. Elle a permis à la toponymie d'éclairer les cultes de la fertilité. Ils ont joué un rôle important dans les régions agricoles et les rites ont culminé dans le « mariage sacré » qui unissait le principe mâle et

Digitized by Google

le principe femelle, le dieu et la déesse dans l'acte de fécondation. Le culte le plus typique, le plus ancien aussi, est celui qui associe Ty le dieu du ciel à la déesse de la terre, la Nerthus de Tacite. C'est l'état qu'atteste encore un groupe norvégien. Mais ces divinités ont pu être remplacées au gré des modes religieuses ou nationales et la toponymie permet de suivre le renouvellement du personnel divin. Du côté des dieux, Ty peut apparaître sous le nom d'Ull ou il peut être remplacé par Thor qui, au témoignage d'Adam de Brême, de la tradition lapone et du folklore, représente dans le Nord l'élément fécondant du ciel. Ull et Thor s'associent normalement à des déesses comme Freyja ou Hærn. Mais la divinité de la terre, Nerthus, ayant changé de sexe à la suite d'un accident purement grammatical, il n'est pas rare que le principe de la végétation soit représenté par un dieu, Frey par exemple ou Fillin. Ainsi s'explique l'existence de « couples masculins », à côté des couples anciens qui unissaient le dieu du ciel et la déesse de la terre.

*
* *

Si l'on essaie de caractériser le mouvement d'études qu'on vient d'exposer, il apparaît sur bien des points que la période actuelle a hérité de la période précédente les grands problèmes dont elle cherche la solution. Sa plus grande originalité est d'en avoir renouvelé la position et les données.

On a indiqué au début du présent article que le XIX^e siècle s'était affranchi du joug de la tradition eddique, qu'il s'était employé à retrouver en marge de la littérature norroise une religion populaire qui n'affleure pas dans les textes. Le XX^e siècle a recueilli les bienfaits de cette émancipation. Les conceptions jadis révolutionnaires sont devenues l'opinion reçue ; on ne cherche plus dans l'Edda et chez les Scaldes que la religion d'une élite dans les derniers siècles du paganisme. La critique a redoublé de prudence. Elle n'aborde aujourd'hui l'Edda de Snorri qu'avec une extrême méfiance. Signe des temps : arrivé

Digitized by Google

au terme de sa carrière, l'un des maîtres de la génération précédente, M. Eugen Mogk dévoile dans Snorri le fondateur de la « nouvelle mythologique » (cf. *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule* dans *FFC.*, n° 51 [1923]).

Toutefois le problème posé par la critique eddique s'est singulièrement élargi. Il s'est déplacé par le mouvement naturel des études. La civilisation qui se réflète dans l'Edda a cessé de retenir l'intérêt exclusif. Ce que la critique eddique cherche aujourd'hui à préciser, ce sont les origines ou tout au moins les stades pré-eddiques du développement religieux. Elle y est encouragée par l'afflux des matériaux de toutes sortes qu'apportent l'archéologie, le folklore, la toponymie. Aux anciennes descriptions de la religion scandinave, simple paraphrase des textes norrois, on tend enfin à substituer une histoire du paganisme. La toponymie invite à esquisser l'histoire des cultes, l'archéologie retrouve dans le sol les courants de civilisation, véhicules des mythes qu'analyse le folklore. Cette tendance historique est sans doute le caractère le plus frappant des études actuelles. Elle s'affirme dans la disposition extérieure des manuels parus depuis dix ans. *L'Altgermanische Religionsgeschichte* de M. Karl Helm dont il n'est malheureusement paru qu'un volume (Heidelberg, 1913) rompt avec la tradition des exposés systématiques et se propose de décrire la religion des Germains dans son développement : chaque partie traite comme un tout isolé l'état religieux d'un grande période historique. Le livre de M. Gudmund Schütte *Hjemligt Hedenskab* « Paganisme danois » (Copenhague, 1919 et en traduction allemande *Dänisches Heidentum* dans la collection *Kultur und Sprache*, n° 2, Heidelberg, 1923) sacrifie davantage à la routine dans les chapitres consacrés à la démonologie, mais l'histoire des dieux y est exposée dans sa genèse.

Cette conception nettement historique a donné une importance nouvelle au vieux problème des influences étrangères qui est également un legs de l'époque précédente. On a indiqué plus haut comment la question a été reprise dans un esprit plus

Digitized by Google

large, avec des données et une méthode nouvelles. Depuis que l'époque eddique et les influences occidentales dénoncées par Bugge ont repris une place modeste dans la perspective historique, on a recherché tous les courants de civilisation qui, dès les époques précédentes, avaient pu amener mythes et cultes en Scandinavie. On a porté l'attention sur l'Europe orientale, sur ces régions d'Asie Mineure d'où tant d'idées religieuses se sont propagées vers l'Ouest et vers le Nord. On croit reconnaître, dès l'âge du bronze, des traces de ces influences orientales. Les cultes de la végétation semblent venir de ces régions agricoles du bassin méditerranéen. M. Neckel a même voulu retrouver dans le mythe de Balder l'écho du culte d'Attis et d'Adonis (cf. *Die Uberlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund, 1920).

Ces vastes problèmes ont sollicité le concours de disciplines très différentes. Plus on a porté les recherches sur le plan de l'histoire, plus cette collaboration est devenue nécessaire. L'intervention de l'archéologie et du folklore dans l'histoire de la religion païenne date, on l'a vu, du siècle dernier. Elle a pris au XX^e siècle une importance sans cesse croissante. Héritiers des grands folkloristes d'Angleterre et d'Allemagne, les folkloristes scandinaves ont déployé une activité considérable. Ils n'ont pas été seulement de grands organisateurs, il ont élargi le champ des investigations et forgé une méthode de travail. Avec Axel Olrik, Kaarle Krohn, C. W. von Sydow, l'étude des mythes est passée au premier plan ; elle a succédé à l'étude des rites populaires. Des disciplines comme la runologie et la toponymie qui étaient encore à la fin du siècle dernier à l'état embryonnaire ont pris un essor subit ; elles apportent aujourd'hui un concours inespéré. Une juste conception du rôle de l'écriture chez les demi-civilisés permet à la runologie d'éclairer le vaste champ de la magie. L'étude systématique des noms de lieu ouvre sur l'histoire des cultes des perspectives insoupçonnées.

Mais ces disciplines ont chacune leur méthode propre et leur objet limité. Elles recherchent les matériaux, les élaborent

Digitized by Google

selon leur technique, les organisent en systèmes particuliers. Elles sont les collaboratrices indispensables de l'histoire, mais elles ne sauraient la remplacer. C'est à l'historien qu'il appartient de peser ces résultats partiels et de les fondre en une synthèse. Et quand il s'agit d'une religion, mieux encore d'une religion de forme primitive, il faut à l'historien une préparation qui ne s'improvise pas.

La part que la science des religions a prise jusqu'ici aux études scandinaves est extrêmement limitée ; il faut le regretter. Le livre de M. Chantepie de la Saussaye (*The religion of the Teutons*, Boston, 1902) n'a pas réalisé les espoirs suscités par un si grand nom. En Allemagne et en Scandinavie, divers auteurs ont essayé d'utiliser les méthodes de la sociologie ou de l'ethnologie religieuses et les ont appliquées de façon mécanique au monde des Germains. M. Fr. Kauffmann a par exemple essayé d'interpréter par les rites le mythe de Balder ; la méthode dont s'inspire son livre (*Balder, Mythus und Sage*, Strasbourg, 1902) a fait ses preuves dans d'autres domaines, mais elle ne s'est pas montrée féconde dans le domaine germanique où tout le rituel nous échappe. D'autres auteurs ont emprunté au *Golden Bough* quelques schèmes commodes et les ont plaqués sans discernement sur les récits norrois : M. Gudmund Schütte a retrouvé à tort et à travers le rite du meurtre du dieu (cf. son article *Gudedræbning i nordisk Ritus* « Meurtre du dieu dans le rite scandinave » dans la revue *Samlaren*, 1915, p. 21 et suiv.). D'autres enfin cherchent des parallèles ethnographiques dans la religion des primitifs. M. Helge Rosén a usé largement de la méthode comparative dans ses études sur « le royaume des morts et les rites funéraires » (*Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion*, dissert. Lund, 1918). Ce sont là des efforts méritoires. Mais il ne suffit pas d'avoir lu Frazer pour aborder avec compétence l'histoire des religions. L'étude des primitifs n'est féconde que si l'on a l'expérience de la pensée religieuse sous ses formes rudimentaires et si l'on est capable devant un système donné d'en saisir

Digitized by Google

la structure interne. Les sondages rapides dans l'ethnologie religieuse ne sont qu'un trompe l'œil, car toutes les pièces se commandent : elles perdent toute valeur quand on les considère isolément. En dehors de tout préjugé doctrinaire, il faut apporter à ces études une certaine perspicacité psychologique qui permette de dominer les ensembles. C'est à ce don de pénétration que l'œuvre de M. Vilhelm Grönbech (*Vor Folkeætt i Oldtiden* « Les Germains dans le passé », 4 vol. Copenhague, 1909-12) doit une place à part dans la production scientifique du début de ce siècle. Dans cette puissante synthèse, dont le premier volume a été âprement discuté, l'auteur a effacé de propos délibéré toute perspective historique ; se bornant à l'analyse des textes où s'exprime la mentalité religieuse des anciens Germains, il a tenté une vaste reconstruction psychologique.

La carence des spécialistes est donc à peu près complète et il est apparu au cours du précédent exposé que l'histoire du paganisme est en grande partie l'œuvre des philologues. C'est eux qui le plus souvent ont assumé le travail difficile de la synthèse. Ils ont développé la runologie et la toponymie ; ils ont combiné les résultats de l'archéologie et du folklore. En travaillant ainsi à l'histoire religieuse, les philologues continuent une tradition vieille d'un siècle. Fondée par Jakob Grimm, la « mythologie » est restée une annexe de la philologie germanique. On ne saurait déplorer une tradition aussi honorable : elle a assuré la continuité des recherches et maintenu de précieuses habitudes de rigueur. Mais on peut souhaiter aujourd'hui, comme le font les philologues eux-mêmes, que l'histoire de la religion des Germains s'émancipe enfin de cette tutelle un peu lourde et qu'elle profite davantage d'une science dont elle relève naturellement : de la science des religions.

Maurice Cahen.

Digitized by Google

LA PÉNITENCE DANS LES ÉGLISES D'ITALIE

AU COURS DES IVe ET Ve SIÈCLES

On va mettre ici à contribution saint Ambroise, les papes Sirice et Innocent, saint Jérôme, les papes Célestin, Léon et Gélase. On n'a rien à glaner dans les écrits de Maxime de Turin, de Rufin, de Gaudence, de Pierre Chrysologue, de Nicétas. Le pape Marcel est mentionné dans l'étude sur saint Léon et un texte du pape Félix III est incorporé dans l'étude sur Gélase.

I. Saint Ambroise.

Celui qui veut connaître la doctrine pénitentielle de saint Ambroise, doit interroger tout d'abord le *De paenitentia* écrit vers 384. Cette dissertation est assez décousue. On peut, par la pensée, en remanier l'ordonnance et la diviser en deux parties : l'une d'un caractère polémique et dirigée contre les novatiens; l'autre d'un caractère pratique et comprenant des exhortations à l'adresse des pécheurs.

Contre le rigorisme novatien qui excommunie le pécheur et lui prescrit la pénitence, mais lui refuse le pardon, Ambroise reconnaît que ceux qui ont commis des fautes graves doivent être excommuniés et soumis à la pénitence publique ; mais il veut qu'on les réintègre et qu'on les admette à la communion quand leur pénitence est accomplie.

Digitized by Google

La loi de l'excommunication pour les péchés graves repose, selon lui, sur le texte de saint Paul qui menace les Corinthiens de venir avec une verge (I, 78) : « Il est venu avec une verge, parce qu'il a écarté le coupable de la communion sacrée. Il est vraiment livrée à Satan, celui qui est séparé du corps du Christ... On doit donc écarter celui qui est gravement coupable pour empêcher un peu de levain de corrompre toute la pâte ».

La loi de la réintégration repose, elle aussi, sur l'exemple de Paul qui s'est déclaré prêt à rendre les sacrements au coupable pénitent (I, 80) : « *Reddendum sacramentis judicavit coelestibus si purgari se ipse vellet* ». Elle repose surtout sur la parole évangélique *Quorum remiseritis*, parole par laquelle le Christ a accordé aux apôtres et aux évêques successeurs des apôtres le pouvoir de remettre les péchés par la pénitence (II, 12, voir aussi I, 6-8) : « *Impossibile videbatur per paenitentiam peccata dimitti, concessit hoc Christus apostolis suis, quod ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est* ». Elle repose sur cette autre parole évangélique : *Quaecumque ligaveris*, parole qui a octroyé à Pierre le pouvoir de lier et de délier, et en vertu de laquelle les apôtres ont prêché la pénitence, promis le pardon et remis les fautes (II, 34, 35 ; voir aussi I, 32, 33) : « *Apostoli hoc habentes secundum Christi magisterium paenitentiam docuerunt, spoponderunt veniam, culpam relaxaverunt* ».

Attestée par les textes évangéliques et la conduite des apôtres, la loi de la réintégration des coupables pénitents est encore postulée par la raison. Comment, en effet, amènera-t-on le pécheur à faire une pénitence dont il ne doit retirer aucun fruit? (I, 89 ; voir aussi I, 29) : « *Frustra enim dicitis vos prædicare pœnitentiam qui tollitis fructum pœnitentiae* ». Or une pénitence qui n'est pas couronnée par la communion est une pénitence sans fruit, sans récompense (I, 90) : « *Quomodo ista recipit, si ei communio non refunditur?* » « Je veux, poursuit Ambroise, que le coupable puisse espérer le pardon : *Volo veniam reus speret* ». Il ajoute un peu plus loin que le pécheur est incité à la pénitence par l'espoir d'obtenir la com-

Digitized by Google

munion (II, 16) : « *Emerendi gratia sacramenti ad precandum impellimur ; et hoc auferre vultis propter quod agitur paenitentia* ». Il conclut (II, 19) que le Seigneur ordonne très clairement d'accorder aux plus grands coupables, quand ils ont fait pénitence, le bienfait du sacrement céleste : *sacramenti coelestis refundendam gratiam.*

Les Novatiens, cela va sans dire, alléguaient en leur faveur divers textes scripturaires, notamment le passage de l'épître aux Hébreux qui semble présenter comme irréparable la chute du chrétien. Mais Ambroise a réponse à tout et, avec une demi-douzaine d'enfantillages, il dénoue comme en se jouant les difficultés qui paraissaient les plus insolubles (I, 44-78 ; II, 6-12, 20-34). Et puis il met les Novatiens en opposition avec eux-mêmes. Il leur dit : (I, 36) « Pourquoi baptisez-vous puisque vous prétendez que les péchés ne peuvent être remis par le ministère d'un homme? Tous les péchés sont remis par le baptême. Qu'importe que les évêques prétendent exercer ce droit par la pénitence ou par le baptême, *Quid interest utrum per paenitentiam an per lavacrum hoc jus sibi datum sacerdotes vendicent?* Vous direz peut-être que, dans le baptême, c'est la grâce des mystères qui opère : *operatur mysteriorum gratia.* Mais, dans la pénitence, n'est-ce pas le nom de Dieu qui opère? *Quid in paenitentia? Nonne Dei nomen operatur?* »

Donc le pouvoir de remettre les péchés a été donné par le Christ aux apôtres qui l'ont transmis aux évêques (II, 12) : « *quod ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est* » ; en d'autres termes, le Christ a octroyé aux évêques le droit de remettre tous les péchés sans exception (I, 10) : « *Relaxandi licentiam sacerdotibus suis sine ulla exceptione concessit* ». Mais, remarquons-le, pour remettre les péchés, il faut avoir reçu le Saint-Esprit, attendu que le Christ, avant de dire : *Quorum remiseritis*, a commencé par faire cette déclaration : *Accipite Spiritum sanctum* (I, 8). La fonction qu'exercent les évêques est un don du Saint-Esprit (*ibid.*) : « *Munus Spiritus sancti est officium sacerdotis* ». Or, pour recevoir le Saint-

Digitized by Google

Esprit, il faut être dans l'Eglise. En dehors de l'Eglise on ne remet pas les péchés, on n'est pas évêque. L'Eglise étant seule à avoir des évêques, est seule aussi à remettre les péchés ; l'hérésie n'a pas d'évêques, et par conséquent ne remet pas les péchés (I, 7) : « *Jus enim hoc solis permissum est sacerdotibus. Recte igitur hoc Ecclesia vindicat quae veros sacerdotes habet ; haeresis vindicare non potest quae sacerdotes Dei non habet* ». En somme les Novatiens ne sont pas complètement dans l'erreur. Ils ont tort de dénier à l'Église le droit de remettre les péchés, mais ils n'ont pas tort de se le dénier à eux-mêmes. Ne possédant pas la chaire de Pierre, c'est-à-dire l'épiscopat de Pierre qu'ils déchirent, ils n'héritent pas des pouvoirs des clefs conférés à Pierre (I, 33) : « *Non habent enim Petri haereditatem qui Petri sedem non habent quam impia divisione discerpunt* ».

Les évêques remettent les péchés. Mais que faut-il entendre par là ? Quel est exactement le rôle des évêques dans l'œuvre de la rémission des péchés ? Ambroise explique ceci par l'histoire de la résurrection de Lazare (II, 56). Le Christ ressuscita Lazare, mais il n'enleva pas lui-même la pierre du sépulcre qui tenait son ami captif, il laissa ce soin à ses apôtres. Il a voulu montrer par là qu'il ressuscite les pécheurs, mais qu'il laisse aux évêques la mission d'enlever le poids des péchés : « *Hominibus jussit ut removerent lapidem... quod nobis donaret ut levaremus delictorum onera... Nostrum est onera removere, illius est ressuscitare* ». Un peu plus loin (II, 58) Ambroise dit que le Christ donne l'ordre de briser les liens du pécheur comme il donna l'ordre de briser les bandelettes qui liaient Lazare : « *Solvi jubentur ejus vincula* ». Cette seconde image traduit, sous un autre symbole, la même idée que la première. Les évêques écartent l'obstacle qui empêche le nouveau Lazare de se mêler à la société des vivants ; en d'autres termes ils délient le pécheur de l'excommunication, ils le réintègrent dans l'Eglise, ils l'admettent à la communion : et c'est en ce sens qu'ils remettent les péchés. Ils ne sont pour rien dans la

Digitized by Google

résurrection du pécheur; seulement, quand le pécheur est ressuscité ils le ramènent dans l'Eglise d'où ils l'avaient expulsé, ils l'admettent à la communion. Remettre les péchés, c'est relever le pécheur de l'excommunication.

Et cela, c'est donner à la pénitence la récompense qu'elle mérite, c'est empêcher qu'elle ne soit frustrée de son fruit (I, 89; voir aussi I, 29) : « *Tollitis fructum paenitentiae* ». C'est la pénitence, en effet, qui modifie les sentiments de Dieu à l'égard du pécheur (II, 48) : « *Tanta est enim paenitentiae medicina ut mutare videatur suam Deus sententiam* », parce qu'elle est comme le paiement au moyen duquel le pécheur acquitte sa dette envers Dieu (II, 81) : « *Deus affectum exigit... Oratio, lacrymae, jejunia, debitoris boni census est* ». C'est elle qui purifie l'âme en effaçant les fautes, ou, plus exactement, en les recouvrant par de bonnes actions (II, 35, 36) : « *Peccatum tegitur operibus bonis... tegamus lapsus nostros posterioribus factis* ».

Ambroise a réfuté l'erreur des Novatiens, il se tourne maintenant du côté des pécheurs. L'apôtre prend la place du polémiste. Ce dernier avait accusé les hérétiques de décourager les pénitents en leur enlevant tout espoir de récompense; l'apôtre fait un aveu qui enlève au réquisitoire du polémiste une grande partie de sa force. Les pécheurs ne goûtent guère plus la pénitence catholique que la pénitence novatienne, et il est plus facile de trouver des chrétiens qui ont conservé l'innocence baptismale, que de trouver des pécheurs vraiment pénitents (II, 96) : « *Facilius autem inveni qui innocentiam servaverint quam qui congrue egerint paenitentiam* ». La pénitence inspire de l'aversion même dans l'Eglise.

Ou plutôt on la demande encore assez volontiers. Mais, quand on l'a reçue, on n'a pas le courage de l'accomplir, on est retenu par la honte (II, 36) : « *Plerique... quum acceperint, publicæ supplicationis revocantur pudore.* Ceci est le cas du grand nombre : *plerique*. Aussi qu'arrive-t-il? On demande la pénitence, mais on entend obtenir immédiatement la commu-

Digitized by Google

nion, en sorte que la demande de la pénitence devient une simple formalité (II, 87) : « *Nonnulli ideo poscunt paenitentiam ut statim sibi reddi communionem velint* ». Ou bien on s'imagine que la pénitence consiste simplement à s'abstenir des sacrements célestes (II, 89) : « *Sunt etiam qui arbitrentur hoc esse paenitentiam si abstineant a sacramentis cælestibus* ». D'aucuns même se persuadent que lorsqu'on a demandé la pénitence, on a carte blanche pour se livrer à de nouveaux désordres (II, 90) : « *Alii proposita spe agendae paenitentiae, licentiam sibi delinquendi propagatam putant* ».

Voilà la réalité. Ambroise, qui déplore cet état de choses, voudrait bien y mettre fin, et il conjure les pécheurs de faire pénitence. Comme tout avocat qui plaide une cause ingrate il use de précautions oratoires, il procède avec une grande habileté. Il ne peint pas la pénitence sous des couleurs trop noires. Bien au contraire, il dore la pilule. Qu'est-ce que faire pénitence ? C'est confesser à Dieu ses péchés. Est-ce donc une chose si pénible d'avouer ses fautes à Celui qui d'avance les connaît? Ambroise revient à plusieurs reprises sur cette pensée qui lui paraît propre à gagner le pécheur (II, 40) : « Si tu veux être justifié, confesse ton crime : *Fatere delictum tuum*, la confession humble des péchés brise les liens du crime : *solvit enim criminum nexus verecunda confessio peccatorum ;* (II, 41) Tu vois comment, par la promesse de la rémission, il t'invite à avouer, *te provocet ad confitendum* ; (II, 53). Pourquoi crains-tu de confesser tes iniquités au bon Seigneur? *Quid vereris apud bonum Dominum tuas iniquitates fateri?...* Celui-là est justifié qui avoue spontanément son crime... Le Seigneur connaît tout ; mais il attend ta voix, *sed expectat vocem tuam*, non pour te punir, mais pour te pardonner. Il ne veut pas que le diable t'insulte et t'accuse d'avoir caché tes péchés ; *celantem peccata tua arguat* ; (II, 66). Montre donc ta blessure au médecin pour que tu puisses être guéri. Si tu ne la montres pas il la connaît quand même, mais il veut entendre ta voix : *Ostende igitur medico vulnus tuum... et si non monstraveris*

Digitized by Google

novit (II, 91). Rougirais-tu de prier Dieu, toi qui ne rougis pas de prier un homme? Rougirais-tu de supplier Dieu qui te connaît, toi qui ne rougis pas d'avouer tes fautes à un homme qui les ignore? T'en coûterait-t-il d'avoir des témoins de ta prière : *An testes precationis et conscios refugis*, toi qui, lorsque tu as à apaiser le courroux d'un de tes semblables, fais de nombreuses démarches pour obtenir des médiateurs? (II, 5). Ne rougissons donc pas de confesser nos péchés au Seigneur, *Non erubescamus fateri Domino peccata nostra*; chacun éprouve de la honte à manifester ses péchés, *crimina sua prodat*, mais cette honte engraisse le champ, enlève les épines (II, 57). Sors dehors, manifeste ton crime : *Delictum proprium prode*, et tu seras justifié ». De cette confession à Dieu deux textes scripturaires servent à prouver la nécessité (II, 53) à savoir Isaïe, XLIII, 26 : *Dic iniquitates tuas ut justificeris*, et Prov. XVIII, 17, : *Justus in exordio sermonis accusator est sui* (le texte d'Isaïe repose sur un contresens des Septante).

A en croire les susdites formules, faire pénitence c'est montrer ses blessures au divin médecin qui les connaît d'avance, c'est confesser ses péchés à Dieu; et c'est cette confession à Dieu qui justifie. Il n'y a là, en vérité, rien de pénible, et l'on se demande comment les pécheurs peuvent avoir honte de faire pénitence, comment il peut être nécessaire de les stimuler à vaincre cette honte. C'est qu'en réalité la confession à Dieu n'est pas toute la pénitence; et, malgré l'affectation qu'il met à dire au pécheur de confesser à Dieu ses fautes pour être justifié, Ambroise est obligé de convenir qu'il y a autre chose dans la pénitence. Le coupable qui veut obtenir son pardon doit confesser ses fautes à Dieu, sans doute, mais il doit faire sa confession devant témoins (II, 91) : « *An testes precationis et conscios refugis* »; il doit (*ibid.*) demander au peuple saint d'intercéder pour lui auprès de Dieu : « *Ut patrocinium tibi ad obsecrandum sanctæ plebis requiras.* La pénitence doit être accompagnée d'une confession publique (II, 19) : « *Manifesta confessione peccati pœnitentiam gerant* ». Entendons-nous. On

Digitized by Google

ne demandait pas au pécheur de détailler ses crimes devant les fidèles, et, en ce sens, la confession publique n'existait pas. Mais on lui demandait de se séparer des fidèles et de se soumettre publiquement à certains exercices humiliants. La confession à Dieu amenait une pénitence publique (II, 95) : « *Una paenitentia quae tamen publice agitur* » ; et cette pénitence publique était, par elle-même, un aveu de culpabilité fait à la face de l'Eglise. Le pécheur pénitent confessait ses fautes à Dieu, mais il les confessait aussi *implicitement* à l'Eglise, et, en ce sens, il faisait une confession publique : « *Manifesta confessione — Delictum proprium prode ut justificeris* ». Voilà ce que le pécheur avait à faire et voilà ce qu'Ambroise, avec ses sous-entendus, veut obtenir de lui. Il parle presque toujours de confession à Dieu, mais il a en vue la pénitence publique, et c'est à elle qu'il pense quand, escorté des textes d'Isaïe et des Proverbes, il enjoint au coupable de faire à Dieu des aveux.

Vers la fin de son traité, Ambroise sort un peu de sa réserve et fournit quelques renseignements sur la pénitence publique. Renseignements très sobres et très discrets. Nous apprenons (II, 95) que la pénitence publique est réservée aux péchés les plus graves : « *Illa graviorum* » ; mais quelle est la liste de ces péchés, nous ne l'apprenons pas. Nous entrevoyons (II, 91) : « *Patrocinium tibi ad obsecrandum sanctæ plebis requiras* », que des prières liturgiques avaient lieu à l'église à l'intention des pénitents ; mais ce qu'étaient ces prières, quelle place elles occupaient dans la liturgie, nous ne pouvons même pas le conjecturer (noter I, 80 qui attribue la purification du pécheur aux prières du peuple). Sur un point seulement Ambroise est net : la pénitence publique ne doit pas être réitérée (II, 95) : « Ceux qui croient pouvoir faire pénitence plusieurs fois méritent un blâme... S'ils faisaient vraiment pénitence, ils ne songeraient pas à la réitérer. Comme il n'y a qu'un baptême, il n'y a qu'une pénitence publique : *Sicut unum baptisma, ita una pœnitentia quae tamen publice agitur* » (voir aussi II, 98).

Digitized by Google

Ambroise ne se dissimule pas la conséquence qui découle de ce principe ; il voit bien qu'un bienfait qui ne peut être reçu qu'une fois, doit être dispensé avec une grande circonspection. Aussi il ne veut pas que l'on fasse pénitence à l'âge où l'effervescence des passions rend les rechutes presque inévitables (II, 104-107) : « *Dicimus ergo et agendam pœnitentiam et eo agendam tempore quo culpæ defervescat luxuria* ». Qu'on laisse donc passer la jeunesse et, alors, qu'on fasse pénitence sans tarder (II, 99-100) : « *Quid est enim quod differas?* »

Le traité *De pœnitentia* nous a livré ses secrets. Il nous reste à recueillir les données éparses dans les autres écrits d'Ambroise. Les résultats que nous allons obtenir ne peuvent, cela va sans dire, que confirmer et préciser ceux auxquels nous sommes arrivés. Voici ce que nous donne l'enquête :

Les évêques ont la mission d'excommunier les chrétiens indignes (*De Elia*, 82) : « *Omnem immundum a Christi secernamus altaribus ut emundet et corrigat lapsus suos* ». Ils doivent s'acquitter de leur charge avec vigilance, attendu que l'excommunication des indignes est une mesure de préservation (*In ps.* CXVIII, 8,26) : « *Recte igitur et sacerdos vulnus grave... a toto corpore Ecclesiæ quasi bonus medicus debet abscindere* ».

Comme ils ont le devoir d'excommunier les indignes, ils doivent aussi réintégrer dans l'assemblée des fidèles les pécheurs qui ont expié leurs fautes (*De Elia*, 82) : « *Quo ad sacramenta Christi redire mereatur* ». Ils tiennent des apôtres le pouvoir de lier et de délier que ceux-ci ont reçu, tout comme Pierre, par la parole *Tibi dabo claves*. S'ils ne déliaient pas ceux qui méritent de l'être, ils exciteraient le courroux du Seigneur (*In ps.* XXXVIII, 37) : « *Quod Petro dicitur, apostolis dicitur. Non potestatem usurpamus, sed servimus imperio...* ». Ils doivent donc ne pas tenir les pécheurs liés plus longtemps que l'équité l'exige (*Ibid.*) : « *Ne cito solvenda diu ligata manerent* ». La cérémonie de la réconciliation a lieu le vendredi saint (*Ep.* XX, 26) : « *Erat autem dies quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in Ecclesia pœnitentia relaxatur* ».

Digitized by Google

Toutefois les évêques ne doivent pas, en évitant un excès, tomber dans l'autre et faire preuve d'une indulgence qui serait comme une prime au mal (*In ps.* CXVIII, 8, 26) : *Ne quis a communionis consortio abstentus, brevi lacrymula... communionem quam plurimis debet postulare temporibus, facilitate sacerdotis extorqueat... Facilitas enim veniæ incentivum tribuit delinquendi...* » (voir encore *in ps.* CXVIII, 18, 11).

Puisque les évêques délient les pécheurs de l'excommunication et les admettent à la communion, on peut dire qu'ils remettent les péchés (*De Caïn*, II, 15) : « *Remittuntur peccata... etiam per officium sacerdotis sacrumque ministerium* » ; (*In ps.* XXXVIII, 37) : « *Dedit apostolis peccata remittendi aequitate solvenda* ».. ; (*In Luc.* V, 13) : « *Deus qui per eos quoque dimittit quibus dimittendi tribuit potestatem* ; (*In ps.* CXVIII, 10, 17) ; *Accepimus Spiritum sanctum qui... nos facit sacerdotes suos aliis peccata dimittere* » (voir encore *Ep.*, LXVII, 11).

Les pécheurs doivent donc être délivrés des liens de l'excommunication et admis à la communion quand ils sont purifiés (*De Elia*, 82) : « *Ut emundet et corrigat lapsus suos* ». Mais, pour se purifier, que leur faut-il faire ? Se confesser. Le texte d'Isaïe *Dic iniquitates tuas ut justificeris* prouve que la confession justifie le pécheur (*De Caïn*, I, 34) : *Ille enim justificatur qui peccatum proprium confitetur, sicut locutus est ipse Dominus* : Dic... ; (*In ps.* XXXVII, 11) : « *Confessio remedium prolapsionis ; et ideo vere remedium de veneno est si dicas iniquitates tuas ut justificeris* » ; (*De paradiso*, 71) : « *Neque enim potest quisquam justificari a peccato nisi fuerit peccatum ante confessus. Unde Dominus ait : Dic...* » (voir encore *In ps.* CXVIII, 3, 10). De ceci une autre preuve nous est fournie par le texte des Proverbes : *Justus in principio sermonis accusator est sui* (voir *In ps.* XXXV, 8 ; XXXVII, 11 ; *In Luc*, VII, 225).

Attestée par Isaïe et les Proverbes, l'efficacité de la confession est, de plus, démontrée par les exemples d'Eve et de David. Pour s'être confessée, Eve obtint une mitigation de

Digitized by Google

peine (*De paradiso*, 71-72) : *Veniabilis culpa quam sequitur professio delictorum. Ideo non desperata mulier quæ... confessa peccatum est... quia Eva ipsa confessa delictum est, mitior sequitur et profutura sententia* (voir encore *De instit. virginis*, 29). David s'est confessé, parce qu'il savait que la confession lui procurerait le pardon. (*In ps.* XXXVIII, 30) : « *David eam consuetudinem habet ut... peccata fateatur... qui scit in confessione esse veniam* » (voir encore *Apologia prophetae David*, 5, 15, 40, 43, etc.).

A qui doit être faite la confession? A Dieu. C'est à Dieu qu'Eve fit la confession dont elle tira tant de profit (*De paradiso*, 71) : « *Non desperata mulier quae non reticuit Deo* ». David confessa son péché au Seigneur (*Apologia*, 5) : « *Ille rex... præmatura confessione... reddidit peccatum suum Domino* » (voir encore *In ps.* XXXVII, 51, où Dieu parlant au pécheur lui propose l'exemple de David qui n'a pas rougi de « *me* (*mihi*) révéler ses péchés »). Oui Dieu, qui connaît nos péchés, à qui nous ne pouvons rien cacher, veut que nous lui confessions nos fautes (*In Luc.*, VII, 225) : « *Etsi Deus novit omnia, vocem tamen tuæ confessionis expectat... Frustra autem velis occultare quem nihil fallat* »; (*In ps.* XL, 14) : « *Ipsi* (Deo) *peccata nostra fateatur... Vulnus medicum quaerit, medicus confessionem exigit* ».

La confession à Dieu : voilà le remède qui guérit la blessure du péché. Hélas! ce remède est peu employé. Rare est la confession du péché (*Ep.* LXVII, 4) : « *Rara confessio de peccato* ». Pourquoi cela ? C'est que la confession dont il s'agit n'est pas un simple aveu formulé par la bouche. Elle réclame quelque chose de plus. Quand David fit sa confession, il coucha sur la dure, jeûna, pria (*Apologia*, 15, 25); il couvrit ses péchés par ses bonnes œuvres (*Apol.* 40) : « *Operuit peccata sua et texit operibus bonis* »; en un mot, il fit pénitence. Le pécheur doit faire de même. Il doit imiter le modèle de pénitence (*Apologia*, 1) : « *Pœnitentiæ magisterium* » donné par David et les autres saints. Confesser ses péchés à Dieu, c'est en faire pénitence.

Digitized by Google

Aussi au jugement dernier, Dieu reprochera au pécheur de n'avoir pas employé le remède de la pénitence (*In ps.* XXXVII, 51) : « *Debuisti ergo agere pœnitentiam, dederam remedium* ». Et, quand Ambroise déclare que la confession est rare, il précise sa pensée en ajoutant (*Ep.* LXVII, 4) : *Rara pœnitentia* ».

La confession à Dieu implique la pénitence. En quoi consiste la pénitence? D'une manière générale, elle se compose de prières, de supplications, de regrets et de larmes (*In ps.*, XXXVII, 59) : « *In orationibus igitur et obsecrationibus cum dolore et lacrymis exigenda pœnitentia est* ». Naturellement le jeûne y a sa place (*De Noe*, 44) : « *Jejunis et orationibus crebrioribus nostrorum levemus supplicia peccatorum* ». L'aumône en fait aussi partie, car elle rachète les péchés (*De Elia*, 76) : « *Pecuniam habes, redime peccatum tuum* ». En tout cas elle doit être mesurée à la culpabilité du pécheur, car à de grands péchés il faut de grands remèdes (*Ibid.*, 75) : *Magna enim medicina tollet peccata magna* ».

Prière, jeûne, aumônes, larmes n'exigent aucun témoin et s'accomodent du secret. La pénitence peut donc être accomplie loin des regards du public. Et il en est souvent ainsi. Souvent le pécheur fait pénitence en son particulier. Il se confesse alors vraiment à Dieu. Mais parfois ses péchés sont trop grands pour qu'il puisse, à lui seul, en obtenir le pardon. Que doit-il faire alors? Prier l'Eglise et les fidèles d'intercéder pour lui. « Si, vu la gravité de tes péchés, tu n'oses compter sur le pardon, lui dit Ambroise, aie recours à des intercesseurs, aie recours à l'Eglise qui priera pour toi, et, en considération de l'Eglise, le Seigneur t'accordera le pardon qu'il aurait pu te refuser (*In Luc.*, V, 11) *Si gravium peccatorum diffides veniam, adhibe precatores, adhibe Ecclesiam quæ pro te precetur* ; si ton péché est trop grave pour que tu puisses le laver dans les larmes de la pénitence, que notre mère l'Eglise prie pour toi (*Ibid.*, V, 92) *Et si grave peccatum est quod pœnitentiæ tuæ lacrymis ipse lavare non possis, fleat pro te mater Ecclesia* ; *Ibid.*, VII, 225, *Roget pro te Ecclesia et illacrymet*

Digitized by Google

populus; *In ps.* XXXVII, 10 *Ipsa* (Ecclesia) *pro te fleat, ipsa tua peccata deploret*).

Encore deux ou trois observations, et nous pourrons conclure. Dans l'*Apologia prophetæ David*, 6, nous lisons que les admonestations des évêques sont ordinairement mal accueillies : « *Alii homines quum a sacerdotibus corripiuntur... negare cupiunt aut defendere* ». Ce texte vise-t-il les réprimandes faites du haut de la chaire? Non, car celles-ci, ayant nécessairement un caractère général et n'atteignant personne individuellement, ne provoquaient ni dénégations ni plaidoyers, Il s'agit donc ici de blâmes infligés dans des entrevues particulières.

Le biographe d'Ambroise, Paulin, nous donne de la bonté de l'évêque de Milan la preuve que voici (*Vita Ambrosii*, 39) : « Lorsque quelqu'un lui confessait ses chutes pour recevoir la pénitence, *ad percipiendam paenitentiam lapsus suos confessus esset*, Ambroise pleurait au point que le coupable se mettait lui aussi à pleurer... Quant aux affaires criminelles qu'on lui exposait, il n'en parlait qu'au Seigneur auprès de qui il intercédait : *Causas autem criminum quas illi confitebantur, nulli nisi Domino soli apud quem intercedebat, loquebatur.* Il a montré ainsi par son exemple aux évêques de l'avenir, qu'ils doivent être des intercesseurs auprès de Dieu et non des accusateurs devant les hommes, *ut intercessores apud Deum magis sint quam accusatores apud homines* ». De ce renseignement fourni par Paulin on peut rapprocher l'endroit du *De paenitentia*, II, 73-79, où Ambroise formule divers considérants desquels il déduit l'obligation de témoigner aux pécheurs une grande indulgence.

Quand la nouvelle du massacre de Thessalonique fut arrivée en Occident, les évêques gaulois réunis alors en concile à Milan, déclarèrent que Théodose ne pouvait être dispensé de la loi de la réconciliation (*Ep.*, 41,6) : « *Dei nostri reconciliationem fore necessariam* ». Ambroise, voyant que les évêques de sa communion refusaient d'absoudre ce forfait (*Ibid.*) : « *Non erat facti tui absolutio in Ambrosii communione* », régla sa

Digitized by Google

conduite en conséquence. Toutefois préoccupé surtout de ne pas manquer au respect dû à la majesté impériale, et au risque de se voir accuser de faiblesse par ses collègues, il résolut d'éviter tout éclat et de garder le secret (*Ibid.*, 5) : « *..Malui cogitationibus tuis secreto committere quam meis factis publice fortassis movere. Itaque malui... requiri in me ab aliis sacerdotibus auctoritatem* ». Il s'agissait de ne pas recevoir l'offrande que l'empereur, comme tous les fidèles, allait apporter à l'autel, de ne pas même le laisser assister au sacrifice ou, en tout cas, de ne pas sacrifier en sa présence, et cela sans lui infliger un affront public. Ambroise résolut le problème en sortant de Milan et en se retirant à la campagne. De sa retraite il écrivit à l'empereur une lettre confidentielle (14) : *Scribo manu mea quod solus legas*, dans laquelle il avoua que sa fugue était destinée à calmer les scrupules de sa conscience qui lui interdisait d'offrir le sacrifice en présence de son maître coupable (13) : *Offerre non audeo sacrificium si volueris assistere.* Il conjurait en même temps l'empereur d'expier son péché par la pénitence (11) : « *Peccatum non tollitur nisi lacrymis et paenitentia* ; d'offrir à Dieu le sacrifice de sa pénitence et de ses prières (9, 15) : *Haec nunc sunt sacrificia paenitentiae... Et simplex oratio sacrificium est* » ; mais de ne pas offrir (le sacrifice de la messe) avant d'avoir été autorisé à sacrifier (15) : « *Tunc offeres quum sacrificandi acceperis facultatem* ». Il proposait à son imitation le modèle de pénitence donné par David. Et, pour excuser la liberté de son langage, il alléguait les obligations de sa charge (3) : « *Si sacerdos non dixerit erranti... sacerdos reus erit paenae* ». En deux mots Ambroise conjura par lettre Théodore d'expier dans la pénitence le massacre de Thessalonique ; il l'exhorta à ne pas approcher de l'autel durant le temps de sa pénitence et, pour parer à l'éventualité d'une scène tragique, il sortit de Milan. Le reste appartient à la légende (voir Van Ortroy, *Les vies grecques de saint Ambroise et leurs sources* dans *Analecta bollandiana*, XXIII (1904), 417.

Digitized by Google

Conclusion.

L'évêque est un officier de morale dout la mission est de faire la guerre au péché et de l'extirper des âmes. Ses deux principaux moyens d'action sont la réprimande et l'excommunication. Ceux qu'il voit ou sait se conduire mal, il les prend en particulier, leur adresse des remontrances et des exhortations; il s'efforce de les arracher au mal et de les ramener dans la voie de la vertu. Quand il se trouve en face d'un pécheur scandaleux, il l'élimine et lui interdit l'accès des sacrements.

Les péchés qui ne dépassent pas la moyenne de la fragilité humaine sont effacés ou, ce qui revient au même, couverts par des œuvres comme la prière, le jeûne, l'aumône, œuvres dont l'accomplissement constitue la pénitence et dont la racine est le repentir ou la confession à Dieu. Le pécheur qui veut se justifier, doit confesser ses fautes à Dieu, et sa confession doit se traduire par des œuvres de pénitence proportionnées au nombre et à la gravité des fautes. Escortée de la pénitence qui en est l'expression sensible, la confession à Dieu est nécessaire au pécheur qui veut purifier sa conscience; mais aussi elle suffit d'ordinaire. L'évêque n'intervient que pour amener les coupables, par ses exhortations ou ses admonestations tantôt publiques, tantôt particulières, à se soumettre à la loi de la pénitence qu'il dissimule parfois, grâce à un heureux euphémisme, en ne parlant que de confession à Dieu. Pour prouver la nécessité de la confession à Dieu, il utilise deux textes de l'ancien Testament dont l'un, celui d'Isaïe, repose sur un contresens emprunté aux Septante par l'ancienne Italique et a disparu de la Vulgate. Dans cette confession à Dieu le pécheur énumère ses péchés; mais il se les énumère à lui-même (*In ps.* XXXVII, 38) : « *Commissa sibi enumerare peccata* », afin de proportionner sa pénitence à sa culpabilité : il ne les énumère pas devant l'évêque, il ne fait pas de confession intégrale. Les théologiens ont entrepris de prouver le contraire à l'aide de

Digitized by Google

l'endroit du *De paenitentia*, II, 91, où l'on voit que le coupable ne rougit pas de confesser ses fautes à un homme qui les ignore : « *Quum te non pudeat peccata tua homini quem lateas confitere* ». Ils ont pris une comparaison pour une raison. Ambroise dit en substance au pécheur : « Quand vous voulez apaiser un homme irrité contre vous, vous priez d'autres hommes d'intercéder pour vous et alors vous n'avez pas honte de leur confesser vos torts ! Pourquoi donc rougissez-vous de vous confesser à Dieu qui vous connaît ? » Il a en vu les aveux très profanes que les hommes sont souvent obligés de faire pour se tirer d'un mauvais pas, et il s'en sert comme d'un argument *ad hominem* pour engager le pécheur à se confesser à Dieu ; mais il ne parle pas de la confession faite à l'évêque ou au prêtre.

L'évêque frappe d'une exclusion temporelle certains péchés. Lesquels ? Les plus graves (*De paenit.*, II, 95) : *Illa graviorum*. Ce signalement est vague. Les théologiens ont cru voir dans le texte du *De paenit.*, I, 90 : *Si quis* occulta *crimina habens*, la preuve que les péchés secrets eux-mêmes tombaient sous la loi de la pénitence publique. Preuve caduque. Pour Ambroise le péché est *manifesté* par la pénitence (*De paenit.*, II, 3 et 57) : « *Prodat, prode* » ; il reste *occultum* tant que la pénitence n'a pas eu lieu (voir encore le *celantem peccata* du *De paen.*, II, 53 et le *manifesta confessione* de II, 5). Les *occulta crimina* ne sont donc pas nécessairement des péchés secrets. La vérité est qu'Ambroise ne nous fournit aucun renseignement sur le degré de gravité requis pour qu'un péché soit passible de l'exclusion. Si l'on réfléchit que les fautes appelées aujourd'hui mortelles sont commises par la plupart des fidèles et qu'une peine d'excommunication prononcée contre ces fautes ferait à peu près le vide dans les églises, on conclura qu'Ambroise frappait de la pénitence publique un petit nombre seulement des péchés rangés par les théologiens dans la catégorie des mortels.

Le pécheur excommunié doit demander à Dieu son pardon

Digitized by Google

au moyen de prières, de jeûnes et d'autres exercices pénitentiels. Ce qui, du reste, pourrait manquer à son expiation personnelle est suppléé par l'Eglise qui, dans sa liturgie, intercède pour lui auprès de Dieu. Quand l'évêque le juge réconcilié avec Dieu, il lui rend la communion et, du même coup, le fait sortir de la catégorie des pécheurs officiels. Il semble donc purifier les consciences ; en réalité il constate seulement que la souillure du péché est effacée ou couverte par les œuvres de pénitence. Ambroise ne se fait pas illusion sur son véritable rôle ; mais il conforme volontiers son langage aux apparences et il se plaît à dire, comme le disait sans doute le peuple, que les évêques remettent les péchés.

Ambroise, nous le savons par son biographe Paulin, recevait parfois les confidences des pécheurs. Ceux qui lui ouvraient leur conscience ne demandaient pas à être absous ; ils voulaient simplement savoir si et combien de temps ils devaient se soumettre à la loi de la pénitence publique. Ambroise répondait en conciliant de son mieux les exigences de la discipline avec les réclamations de la clémence. Il donnait des consultations, il ne confessait pas. Précisons. Parmi les âmes inquiètes qui venaient chercher près de lui des lumières, plusieurs sans doute lui firent des confidences identiques à celles que reçoit aujourd'hui le prêtre qui confesse. Lui, de son côté, tantôt il prescrivait aux pécheurs la pénitence publique, tantôt il leur donnait des conseils semblables à ceux qui sont donnés maintenant au tribunal de la pénitence. Ambroise a donc exercé un ministère auquel il n'a manqué qu'une chose pour être celui du confesseur : l'absolution. Il a même donné l'absolution, mais seulement aux pécheurs soumis à la pénitence publique et préalablement purifiés par cette pénitence. Ceux-là il les a absous, en ce sens qu'il les a déliés de l'excommunication dont ils étaient frappés.

Digitized by Google

II. Sirice.

Le pape Sirice, mort en 398, résout, dans sa décrétale à Himère de Tarragone, diverses questions de discipline dont deux ont trait à la pénitence et concernent les apostats ainsi que les récidivistes (Migne, XIII, 1136, 1137).

Les apostats, c'est-à-dire les chrétiens qui ont sacrifié aux idoles, doivent être séparés du corps et du sang du Christ qui les a rachetés. S'ils se repentent, ils devront faire pénitence toute leur vie, *his, quamdiu vivunt, agenda poenitentia est.* Toutefois, la grâce de la réconciliation leur sera accordée à leurs derniers moments, *in ultimo fine suo reconciliationis gratia tribuenda.*

Les pécheurs qui, après avoir fait pénitence, *acta poenitentia* (c'est-à-dire après avoir été réintégrés dans l'Eglise) retournent à leur vomissement (reprennent le service militaire, s'abandonnent à l'incontinence, à une incontinence attestée par la naissance d'enfants) n'ont plus la ressource de faire pénitence, *quia jam suffugium non habent poenitendi.* Cependant le pape décide, *duximus decernendum*, qu'ils pourront, malgré leur indignité, prendre part à la prière des fidèles et à la célébration des saints mystères, mais qu'ils resteront écartés du repas de la table du Seigneur, *à dominicae autem mensae convivio segregentur.* Ceci pour les amener à résipiscence et les faire servir d'exemple aux autres. Comme ils sont tombés par fragilité, ils recevront, au moment de la mort, le bienfait de la communion, *viatico munere, quum ad Dominum cœperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari.*

III. Innocent.

Innocent (mort en 417) a traité de la pénitence dans les lettres VI et XXV (Migne XX, 495 et 551).

Digitized by Google

Ep. VI, 6. Exupère, évêque de Toulouse, avait demandé au pape la conduite à tenir à l'égard des chrétiens baptisés qui passaient leur vie dans la débauche et ne se décidaient qu'au moment de la mort à demander la pénitence et la réconciliation de la communion, *poenitentiam et reconciliationem communionis exposcunt.* Innocent répond que, sur ce point, le nouvel usage est contraire à l'ancien qui est périmé. L'ancien usage, *consuetudo prior*, accordait à ces gens la pénitence, mais leur refusait la communion, *ut concederetur poenitentia sed communio negaretur.* Mais depuis que le Seigneur a donné la paix à son Église, une pratique plus douce, *observatio inclinatior*, est en vigueur. On donne aux mourants la communion, comme un viatique pour leur voyage, *communionem dari abeuntibus placuit... quasi viaticum profecturis.* Il conclut que la communion ne doit pas être refusée pour que ces hommes soient arrachés à la perte éternelle, *ut... a perpetuo exitio vindicentur.*

Ep. XXV, 10. Decentius, évêque d'Eugubium, avait posé à Innocent diverses questions, dont l'une relative aux pénitents. Le pape répond ceci : Ceux qui font pénitence, quelle que soit la gravité des fautes pour lesquelles ils sont dans cette condition, doivent, si aucune maladie ne survient, être réconciliés conformément à l'usage romain, le jeudi qui précède Pâques, *De poenitentibus qui sive ex gravioribus commissis, sive ex levioribus poenitentiam gerunt... quinta feria ante Pascha eis remittendum.* C'est à l'évêque qu'il appartient d'apprécier la gravité des fautes en tenant compte du repentir du coupable. C'est à lui qu'il appartient d'ordonner la libération, *jubere dimitti*, quand il voit que le pénitent a fourni une satisfaction convenable, *congruam satisfactionem.* S'il survient une maladie mortelle, on doit délier, *relaxandum*, le coupable avant le temps de Pâques, et ne pas le laisser partir sans la communion. — Le texte de saint Jacques, relatif aux infirmes, doit s'entendre des fidèles malades qui peuvent être oints de la sainte huile du chrême, *sancto oleo chrismatis.* Avec cette

Digitized by Google

huile faite par l'évêque il est permis à tous les chrétiens de faire, quand besoin est, des onctions sur eux ou sur les leurs. Naturellement l'évêque, à qui il appartient de faire le chrême, *cujus est chrisma conficere*, peut, s'il le juge à propos, faire lui-même les onctions. Toutefois ce chrême ne doit pas être répandu sur les pénitents, parce qu'il est une espèce de sacrement. Car à ceux à qui les autres sacrements sont refusés, *reliqua sacramenta negantur*, comment pourrait-on accorder une espèce, *unum genus?*

Le pécheur, tant qu'il est dans l'état de pénitence, est en dehors de la communion de l'Eglise, et, s'il meurt sans avoir reçu la réconciliation, il est perdu pour toujours. Autrefois l'Eglise abandonnait à leur malheureux sort les pécheurs qui attendaient le moment de la mort pour se convertir; mais actuellement elle accorde, même à ceux-là, sa communion qui est un gage de salut (nous retrouvons ici la croyance au salut de tous les membres de l'Eglise que nous avons déjà rencontrée chez saint Cyprien, *Revue d'Hist. et Litt. rel.*, IV, 1913, p. 436).

Les chrétiens, quand ils sont malades, ont la coutume — coutume qui sera encore en vigueur au IX^e^ siècle — de se faire des onctions, dans un but médicinal, avec l'huile du chrême baptismal, *sancto oleo chrismatis*. Innocent approuve cette pratique que les législateurs du haut moyen âge condamneront (le concile d'Arles de 813 dit, 18 : « Ut presbyteri sub sigillo custodiant chrisma et *nulli sub praetextu medicinae vel cujuslibet rei donare praesumant. Genus enim sacramenti* est — même prescription dans les *Statuta Bonifacii*, 5, Migne, LXXXIX, 821, et dans les *Karoli magni capitula*, 17. Mon. Ger. Concil. II, 296). Il autorise donc les chrétiens à se faire, avec du chrême, des onctions, et à en faire à leurs malades. Toutefois il excepte de cette faveur les pénitents. L'huile du chrême, en effet, appartient à la catégorie des *sacramenta*, elle est un *genus sacramenti* (noter que les législateurs du haut moyen âge emploient la même expression) tout comme l'eau bénite, le

Digitized by Google

sel, le pain et le vin eucharistiques. Or les pénitents ne peuvent participer aux autres *sacramenta* (le pain et le vin consacrés qui, dans tout le haut moyen âge, constituaient deux sacrements), ils ne peuvent donc recevoir les onctions du chrême.

La réconciliation des pénitents a lieu le jeudi saint. Elle n'est accordée qu'à ceux qui ont donné une *congruam satisfactionem*, dont la conscience est, par conséquent, pure devant Dieu. Elle n'est donc qu'une levée d'excommunication, une relaxation, *relaxandum*, une formalité d'ailleurs importante puisque, comme nous venons de le voir, elle garantit le salut. Elle n'efface pas les péchés puisqu'elle les trouve déjà effacés ; le mot *remittendum*, dont Innocent se sert une fois, n'a pas plus de portée que la *remissio* dont parle saint Cyprien et qui, de l'aveu des apologistes eux-mêmes, est une formule et rien de plus.

La pénitence étant une excommunication ne peut frapper que les péchés scandaleux; car si elle atteignait tous les péchés appelés aujourd'hui mortels, elle anéantirait le culte public puisque tous les fidèles, à quelques exceptions près, seraient excommuniés. Mais les péchés scandaleux ne le sont pas tous au même degré. De là l'expression *sive ex gravioribus... sive ex levioribus*, qui distingue non pas les péchés appelés aujourd'hui mortels et véniels, mais les degrés du scandale, comme avait déjà fait saint Cyprien dans la lettre XV.

IV. Saint Jérôme.

Jérôme, dans sa lettre LXVII, 4 et 5, expose les témoignages que Fabiola donna de son repentir. « Elle se couvrit d'un sac pour avouer publiquement sa faute, *saccum indueret ut errorem publice fateretur*. Avant le jour de Pâques, *ante diem Paschae*, sous les regards de la ville de Rome tout entière, elle se rendit à la basilique de Latran... Là, elle se mit dans les rangs

Digitized by Google

des pénitents, *staret in ordine poenitentium*, pendant que l'évêque, les prêtres et tout le peuple versaient des larmes... Quels péchés n'auraient pas été expiés par ces pleurs? Quelles souillures n'auraient pas été lavées par ces gémissements?.. Elle n'était pas entrée dans l'église du Seigneur; mais, à l'exemple de la sœur de Moïse, Marie, qui resta hors du camp, elle était à la porte, attendant que l'évêque, qui l'avait chassée, la réintégrât lui-même, *ut quam sacerdos ejecerat ipse revocaret* ».

Ce texte distingue nettement les deux rites essentiels de la pénitence publique, l'expulsion et la réconciliation. Ces deux cérémonies étaient accomplies par l'évêque. La seconde avait lieu à Rome avant le jour de Pâques, exactement le jeudi saint comme nous l'a appris le pape Innocent. Les pénitents se tenaient à la porte de la basilique de Latran et l'évêque, en présence du clergé et du peuple réunis, les autorisait à entrer dans l'église. Jérôme parle ailleurs de l'expulsion et de la réconciliation dans des textes très brefs qui offrent peu d'intérêt (*ep.* XIV, 8; *Dialog. contra Lucifer.* 5; *in Eccl.* XII, 4; *in Ephes.* V, 24). Disons seulement que, dans son commentaire sur Matthieu, XVI, 19, Jérôme reproche au clergé d'exagérer ses attributions, de s'imaginer pouvoir absoudre les coupables ou condamner les innocents. Selon lui ce qui importe aux yeux de Dieu, c'est la conduite des pécheurs et non la sentence des ecclésiastiques, *quum apud Deum non sententia sacerdotum sed reorum vita quaeratur.*

Dans la lettre CXXII, 2-4 Jérôme prouve à Rusticus, dont la vie privée laissait à désirer, que la pénitence obtient de Dieu le pardon du péché. Il va même jusqu'à dire que celui-là ne perd pas le titre de juste, qui se relève toujours par la pénitence, *justi vocabulum non amittit qui per poenitentiam semper resurgit.* Il ajoute que, péchât-on septante fois sept fois, on obtient le pardon des péchés lorsqu'on fait pénitence, *si convertatur ad poenitentiam peccata donantur.* Il conjure Rusticus de faire pénitence et de rejoindre sa femme qui est à Bethléem.

Digitized by Google

La pénitence qu'il a en vue n'est pas la pénitence publique, mais la vie monastique. C'est aussi à la vie monastique qu'il convie le diacre Sabinianus, quand il découvre ses projets impurs (ep. CXLVII, 8), *Hortatus sum, ut ageres poenitentiam... ut viveres in monasterio.*

Naturellement Jérôme ignore la confession actuelle. On a pourtant pensé la trouver dans un texte du commentaire sur l'Ecclésiaste, X. Migne XXIII, 1096 où il est question d'un homme qui a péché en secret, qui se tait, ne fait pas pénitence et ne veut pas avouer sa blessure à un frère et à un maître, *et non egerit poenitentiam nec vulnus suum fratri et magistro voluerit confiteri*, qui, par conséquent, ne pourra pas facilement être aidé par le maître et le frère qui ont une langue pour soigner, *magister et frater qui linguam habent ad curandum*, attendu que lorsque le malade rougit d'avouer sa blessure au médecin, la médecine ne guérit pas ce qu'elle ignore, *si enim erubescat aegrotus vulnus medico confiteri, quod ignorat medicina non curat.* Avant de chercher la confession actuelle dans ce texte, il faut d'abord y trouver un prêtre; or ce « frère » à qui le pécheur se confie et qui devient aussi son maître, ne peut être un prêtre, c'est un laïque ou un moine. Il faudrait de plus que le prêtre donnât l'absolution pour effacer les péchés ; or ces « soins » donnés par « la langue » désignent des conseils, des exhortations, des réprimandes et non une formule d'absolution. Jérôme, qui s'inspire ici de Clément, préconise l'usage de la direction. Ajoutons que l'expression *et non egerit poenitentiam nec vulnus suum*, etc., a probablement un sens disjonctif et veut dire que le pécheur doit, ou bien faire pénitence ou, du moins, se mettre entre les mains d'un guide qui le dirigera et, par ses conseils, guérira ses blessures. Le guide n'intervient qu'à défaut de la pénitence et pour la remplacer.

Digitized by Google

V. Célestin.

Le pape Célestin, mort en 432, dit, dans sa lettre aux évêques de la Viennoise, 3, Migne, L, 431, avoir appris que, dans les Gaules, on refuse la pénitence aux mourants, *poenitentiam morientibus denegari* (c'est-à-dire aux pécheurs qui attendent le moment de la mort pour demander la pénitence). Il repousse avec horreur, *horremus*, cette coutume qui se défie de la miséricorde de Dieu. Par trois textes d'Ezéchiel et par l'exemple du bon larron, il prouve que le pécheur est sûr d'obtenir le pardon de Dieu, à quelque moment qu'il le demande. Il explique que le repentir est affaire de disposition intérieure et non de temps, *mente potius est aestimanda non tempore*. Il conclut qu'on ne doit jamais refuser la pénitence à celui qui la demande, *quovis tempore non est deneganda poenitentia postulanti*, et que refuser la pénitence au moment de la mort, c'est priver l'homme du salut, *salutem ergo homini adimit*.

Celestin distingue ici deux pénitences, l'une qu'il dépend du pécheur de faire ou de ne pas faire, l'autre qu'il dépend de l'autorité ecclésiastique d'accorder ou de ne pas accorder. On voit sans peine que la première désigne le repentir et que la seconde désigne le rite par lequel le pécheur était soumis à certaines pénalités ecclésiastiques. Célestin ajoute que le repentir obtient de Dieu un pardon immédiat ; pourtant il affirme que refuser la pénitence à l'homme au moment de la mort, c'est le priver du salut. Ces deux assertions semblent s'exclure, car si Dieu accorde immédiatement son pardon au repentir, on ne voit pas comment l'autorité ecclésiastique prive du salut le pécheur repentant à qui elle refuse le rite de la pénitence. En réalité le pape a en vue ici, non pas l'imposition proprement dite de la pénitence canonique, mais la réconciliation qui, chez les mourants, était accordée immédiatement après l'imposition de la pénitence. De plus il s'inspire de la croyance selon laquelle tous les membres de l'Eglise

Digitized by Google

étaient assurés du salut tandis que les excommuniés étaient perdus. Sa pensée est donc celle-ci : Dieu pardonne immédiatement au pécheur repentant ; mais, il exige néanmoins que ce pécheur appartienne à l'Eglise hors de laquelle l'ont mis ses péchés scandaleux (seuls les péchés scandaleux sont en question) ; et comme le pécheur excommunié ne peut rentrer dans l'Eglise que par le rite ecclésiastique de la réconciliation, refuser cette réconciliation c'est condamner le pécheur à la perte. En somme Célestin pense comme Innocent.

VI. Saint Léon.

Dans plusieurs de ses sermons de carême saint Léon explique aux fidèles que la sainte quarantaine (qui, selon lui, est d'origine apostolique, *Ser.* XLIV, 2) est une période de salut pendant laquelle les chrétiens doivent secouer la poussière qui se dépose sur les cœurs les plus purs, purifier leur conscience et travailler à la guérison des blessures de leur âme, XLII, 1 : *quia... necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere, magna divinae institutionis salubritate provisum est ut ad reparandam mentium puritatem, quadraginta nobis dierum exercitatio mederetur* (voir aussi, XLIII, 2 et 3 où il est question d'une *sanandis vulneribus adhibenda curatio* » et des « *remedia divina* ; XLIV, 1 ; L, 1 où l'on voit que le chrétien doit, en vue de la fête de Pâques, *omnes sordes abjicere peccatorum*).

Donc le chrétien doit, pendant le carême, se purifier de ses péchés. Mais comment ? Léon parle dans un endroit (XLIX, 3) des larmes de la pénitence, de la clef apostolique qui ouvre les portes de la miséricorde et du remède de la réconciliation : *paenitentiae lacrymis ablui, et portas misericordiae apostolica clave reserante, ad remedia reconciliationis admitti* ; toutes expressions qui visent la pénitence publique faite d'excommunication et de réintégration. Ailleurs (XXXIV, 5) il laisse

Digitized by Google

entendre que les manichéens seront soumis à la même pénitence avant de rentrer dans l'Église : *legitima satisfactione lapsorum*. Mais on s'aperçoit à son langage que les pécheurs soumis à la pénitence publique ne sont pas dans l'auditoire ou, ce qui revient au même, que les pécheurs auxquels il s'adresse ne sont pas excommuniés et n'ont pas besoin d'être réintégrés. Dans ses lettres Léon revient souvent, nous le verrons bientôt, sur la pénitence publique ; dans ses sermons il passe, pour ainsi dire, sous silence ce mode de purification et il attire ailleurs l'attention des fidèles. Que leur recommande-t-il ?

Il insisterait sans doute sur le jeûne s'il en sentait le besoin. Mais les chrétiens de Rome s'imposent volontiers des privations dans la nourriture et ont une tendance à croire qu'ils n'ont rien de plus à faire pour purifier leur conscience. C'est à cette erreur que Léon s'attaque. Il explique aux fidèles que le jeûne ne suffit pas à effacer le péché et qu'il faut y joindre autre chose, XXXIX, 5 ! *Parum est enim si substantiæ carnis tenuatur* ; S. XL, 4 : *Non sterili inedia quam plerumque et imbecillitas carnis et avaritiae morbus indicit* ; XLIV, 2 : *Non ciborum tantum parcitate*. Que faut-il donc ? Parfois Léon se borne à parler d'une manière générale de la pratique des bonnes œuvres, XLI, 1 : « *et pia opera redimerent et jejunia casta decoquerent* », ou de la fuite du péché, XLIV, 2 : *Non ciborum tantummodo parcitate, sed privatione maxime vitiorum*. Toutefois, le plus ordinairement, il signale deux sources de pardon particulièrement efficaces, l'aumône et le pardon des injures.

L'aumône efface les péchés ; d'autre part, le Seigneur nous enseigne que le Père céleste nous pardonnera, si nous pardonnons nous-mêmes à ceux qui nous ont offensés. On doit donc faire l'aumône et pardonner les injures. Parlant du pardon Léon le présente comme le remède principal, le moyen le plus efficace de cicatriser les blessures de notre âme, XXXIX, 6 : *Hoc potissimum remedium et istam efficacissimam vulnerum nostrorum curationem nullatemis negligamus. Remittamus ut*

Digitized by Google

remittatur nobis. Appuyé sur la promesse du Seigneur, il garantit à ceux qui pardonneront le pardon de leurs propres péchés, XLIII, 4 : *Alienis ignoscendo delictis, abolitionem morum obtineat peccatorum* (voir encore XLIV, 3 ; XLVII, 3 ; XLIX, 5). Ailleurs il recommande l'aumône et il dit que les péchés, qui sont effacés par les eaux du baptême et les larmes de la pénitence, le sont aussi par l'aumône, XLIX, 6 : *Ut peccata... etiam eleemosynis deleantur.* Puis, comprenant que les fidèles ne songeront pas à purifier leur âme s'ils n'ont pas le sentiment du péché, il s'efforce d'éveiller en eux ce sentiment. Dans ce but il les conjure de descendre en eux-mêmes et d'examiner leur conscience, XXXIX, 5 : « *Circumspiciat se omnis anima christiana et severo examine cordis sui interna discutiat*; XLI, 1 : *Scrutetur quisque conscientiam suam, seque ante se statuat proprii censura judicii* ; XLIX, 4 : *Justo se tratinabit examine.*

Léon, dans les textes qu'on vient de lire, demande aux fidèles de soumettre leur conduite à leur propre jugement ; il ne leur demande pas de la soumettre au jugement de l'évêque. Il leur signale l'aumône, le pardon des injures comme des recettes qui, jointes au jeûne et à la fuite du péché, leur serviront à purifier leur conscience ; il ne leur dit pas de recourir à la direction de l'évêque. En d'autres termes il s'exprime comme si les procédés à employer pour obtenir la rémission des péchés étaient laissés à la discrétion des fidèles ; il ne laisse jamais entendre que l'évêque intervient ici par lui-même, ou par un délégué et qu'il a un rôle décisif à remplir.

Il déclare même le contraire. S'adressant aux chrétiens qui, dans tout le reste de l'année, pèchent sans scrupule, il les conjure de ne pas laisser passer la quarantaine sans se purifier et il ajoute, XLIII, 3 : « La charité nous fait un devoir de les en avertir : ils ne gagnent rien à se dire que leurs consciences nous sont fermées, *quia nobis conscientiae singulorum patere non possunt.* Dieu voit tout, en effet ; ses regards pénètrent dans les lieux les plus secrets et aucune muraille

Digitized by Google

ne saurait les arrêter... ». Les chrétiens qui assistent aux sermons du carême ne se confessent pas ; et Léon, qui les supplie de profiter de la sainte quarantaine pour mettre ordre à leur conscience, ne leur demande pas de se confesser.

Sans doute, le mot « confessio » sort deux ou trois fois de sa bouche ; mais on s'aperçoit qu'il désigne simplement tantôt la profession de foi du chrétien, tantôt l'aveu adressé à Dieu et contenu dans la prière *Dimitte nobis debita nostra.* C'est la profession de foi chrétienne qui est en cause dans le sermon, LXI, 8 où une victoire et une récompense sont promises à ceux qui demeurent dans la *confession* et l'amour du Christ. C'est l'aveu formulé dans l'oraison dominicale que vise le sermon L, où la prière *Dimitte nobis* est citée pour prouver que le pardon est accordé à ce qui est purifié par la confession : « *quod fuerit confessione purgatum* ». (Ce dernier texte doit nous servir à interpréter l'endroit du sermon XXVI, 4 où la paix de Dieu est garantie à ceux qui s'accusent dans leurs confessions : *accusantes enim nosmetipsos confessionibus nostris,* et résistent aux assauts de la concupiscence).

L'impression qui se dégage des sermons sur le carême est confirmée par les sermons LXXI, LXXXVIII, XCIII, XCIV, XCV. Le sermon LXXI a été prononcé le jour de Pâques. Léon y rappelle aux fidèles les sources des bienfaits que le carême leur a procurés, et il en énumère trois qui sont les jeûnes, les prières, les aumônes (n. 1) : *prolixiora jejunia, frequentiores preces et eleemosynas largiores.* Rien sur la confession, rien sur l'absolution. — Les quatre autres sermons prononcés à l'occasion du jeûne de septembre, attribuent au jeûne ainsi qu'à l'aumône et à la prière la rémission des péchés : *tribus studiis, oratione scilicet et eleemosyna atque jejunio praestabitur nobis... remissio peccatorum* (XCIII, 3) — *... ut peccatum quod fragilitate carnis et cupiditatum pollutione contrahitur, jejuniis atque eleemosynis deleatur* (XCIV, 3) — *tibi per eleemosynam omnia munda sunt* (XCV, 7) — *hoc pio impendatur operi* (jeûne et aumône) *quod cor justifi-*

Digitized by Google

cet, quod conscientiam lavet (LXXXVIII, 5). L'un d'eux (LXXXVIII, 3) explique que les souillures légères dont le chrétien se purifie tous les jours; *quotidiano Dei munere a diversis contaminationibus emundemur*, laissent subsister des souillures plus graves, *maculae crassiores*, dont la purification exige plus de soin, *diligentiori cura ablui et impendio majori deleri*. Il ajoute que les prières et le jeûne accomplis par toute l'Eglise ont un pouvoir complet de purification, *plenissima autem peccatorum obtinetur abolitio quando totius Ecclesiae una est oratio et una confessio*.

Les sermons de Léon ne contiennent, on l'a vu, que de rares et brèves allusions à la pénitence publique. Ses lettres en parlent plus souvent et plus clairement. Cinq lettres se présentent à notre attention. Elles sont adressées à Théodore, évêque de Fréjus (CVIII), aux évêques de Campanie (CLVIII), à Nicétas d'Aquilée (CLIX), à Rusticus de Narbonne (CLXVII) et aux évêques de la Viennoise (X).

Dans la lettre à Théodore Léon commence par dire que la miséricorde de Dieu, qui vient au secours du pêcheur par le baptême, met aussi à sa disposition le remède de la pénitence : *per paenitentiae medicinam*. Puis il explique comment ceux qui, selon son expression, ont profané le don de la régénération, peuvent, en se condamnant par leur propre jugement, parvenir à la rémission de leurs crimes : « La bonté divine a disposé ses secours de telle sorte que le pardon divin ne peut être obtenu sans les supplications des évêques : « *ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri* ». En effet, le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, a conféré aux chefs de l'Eglise le pouvoir de donner à ceux qui se confessent l'action de la pénitence, et de les admettre à la participation des sacrements, par la porte de la réconciliation, quand ils sont purifiés par une satisfaction salutaire : *ut et confitentibus actionem paenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent*.

Digitized by Google

Il peut arriver que les pécheurs pour lesquels les évêques supplient le Seigneur : *pro quibus Domino supplicamus*, meurent avant d'avoir obtenu le pardon. Quel est leur sort? Léon répond qu'on ne peut pas leur accorder la réconciliation après leur mort, que leur sort est le secret de la justice divine qui permet les faits de ce genre pour effrayer les indifférents. Il conclut que la dette du péché doit être remise avant la mort par la supplication sacerdotale : *multum enim utile ac necessarium ut peccatorum reatus ante ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur.*

En revanche il prescrit un grand libéralisme à l'égard de ceux qui attendent le moment de la mort pour demander la pénitence. Il veut qu'on leur donne à la fois la pénitence et la réconciliation : *ut simul et paenitentiae et reconciliationis consequantur.* Et cela même quand le pécheur ne peut plus parler que par signes, ou même quand il ne peut plus faire aucun signe, pourvu que, avant de perdre connaissance, il ait, par-devant témoins, demandé la pénitence. Naturellement Léon exhorte le pécheur à chercher le pardon dans une entière satisfaction : *pleniore satisfactione indulgentiam promereri*, et à ne pas attendre le moment où la confession du pénitent ainsi que la réconciliation épiscopale pourront à peine trouver place : *quo vix inveniat spatium vel confessio paenitentis vel reconciliatio sacerdotis.*

Dans la lettre aux évêques de Campanie, Léon se trouve en face d'un usage bizarre qui consiste à écrire sur une feuille les péchés des pénitents et à les lire en public. Il condamne énergiquement cet abus qui, dit-il, est opposé à la règle apostolique : *contra apostolicam regulam*, et il en ordonne la suppression. On ne doit pas publier les péchés commis par ceux qui demandent la pénitence, attendu que les fautes qui pèsent sur la conscience doivent être révélées seulement aux évêques par une confession secrète : *quum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta.* Sans doute c'est une foi louable que celle qui, par crainte des jugements

Digitized by Google

de Dieu, consent à rougir devant les hommes; mais ceux qui demandent la pénitence, *qui paenitentiam poscunt,* n'ont pas toujours des péchés que l'on peut révéler sans crainte. On doit donc supprimer une coutume fâcheuse qui écarterait un grand nombre d'hommes des remèdes de la pénitence ... C'est assez de la confession faite d'abord à Dieu, puis à l'évêque dont la fonction est de prier pour les fautes des pénitents : *sufficit enim illa confessio quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti qui pro delictis paenitentium precator accedit.*

Les lettres à Nicetas et à Rusticus résolvent divers problèmes de casuistique. Des femmes dont les maris avaient été emmenés en captivité et qui, se croyant veuves, avaient convolé en secondes noces, ont vu un jour leurs premiers maris rentrer et demander à reprendre la vie conjugale; des chrétiens emmenés en captivité ont été contraints de manger des viandes consacrées aux idoles; d'autres, également captifs, ont été mis en demeure d'accepter un second baptême. Et Nicetas, assez embarrassé, a demandé à Léon de lui tracer sa ligne de conduite. Léon répond : Les femmes en question sont excusables de s'être remariées. Toutefois elles doivent reprendre leurs premiers maris; sinon il faut les excommunier : *ita ut etiam ecclesiastica communione priventur.* Les chrétiens qui, au cours de leur captivité chez les païens, ont mangé des viandes consacrées aux idoles, doivent être soumis à une pénitence dont la vertu purificatrice sera mesurée plutôt par le repentir du coupable que par la durée : « *ut paenitentiae satisfactione purgentur quae non tam temporis longitudine quam cordis compunctione pensanda est.* Ceux qui se sont laissé rebaptiser ne seront admis à la communion qu'après une pénitence suivie de l'imposition de la main de l'évêque : *nonnisi per paenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus communionis recipant unitatem.* Toutefois il appartient à l'évêque de fixer la durée de la pénitence en tenant compte des dispositions des coupables : *prout conversorum animos perspexeris esse devotos.*

Rusticus a, lui aussi, posé plusieurs cas de conscience. Que

Digitized by Google

faire à l'égard des prêtres ou des diacres dont la culpabilité est reconnue? Que faire à l'égard de ceux qui, revenus à la santé, refusent d'accomplir la pénitence qu'ils ont demandée et reçue quand ils étaient en danger de mort; à l'égard de ceux qui ont demandé pendant leur vie la pénitence, mais qui sont morts avant d'avoir reçu la communion; à l'égard de ceux qui, effrayés par la maladie, ont envoyé chercher le prêtre pour qu'il leur donnât la pénitence, mais qui l'ont refusée quand le prêtre la leur a offerte? Peut-on autoriser les pénitents à plaider, à faire le négoce, à prendre du service militaire, à se marier? Que faire à l'égard des chrétiens qui, tout jeunes, ont été emmenés en captivité dans des pays païens où ils ont mené une vie païenne?

Léon répond : La coutume ecclésiastique interdit de donner aux prêtres et aux diacres coupables le remède de la pénitence par l'imposition de la main : *Alienum est a consuetudine ecclesiastica ut ... ii ..., per manus impositionem remedium accipiant paenitentiae.* Ce que ces pécheurs ont à faire pour obtenir la miséricorde de Dieu, c'est de s'éloigner sans bruit : *privata est expetenda secessio*; leur expiation, si elle est proportionnée, sera fructueuse. — On ne doit pas considérer comme participant à la communion ecclésiastique les morts qui ont quitté ce monde, après avoir demandé la pénitence mais avant d'avoir obtenu la réconciliation. En revanche on doit témoigner une grande longanimité à ceux qui diffèrent d'accomplir la pénitence demandée et reçue quand ils étaient en danger de mort, ou qui refusent de recevoir la pénitence après l'avoir demandée. — Le service militaire est formellement interdit aux pénitents; le négoce leur est déconseillé; on tolère qu'ils se marient; quant à la défense de leurs intérêts on les engage à ne la prendre que devant les tribunaux ecclésiastiques. — Les chrétiens qui, au cours de leur captivité chez les païens, se sont rendus coupables d'idolâtrie, de meurtres ou de fornications, doivent être soumis à la pénitence publique : *ad communionem eos, nisi per paenitentiam publicam, non oportet*

Digitized by Google

admitti. S'ils se sont bornés à manger des viandes consacrées aux idoles, le jeûne et l'imposition de la main suffiront à les purifier : *possunt jejuniis et manus impositione purgari*.

La lettre aux évêques de la Viennoise prescrit de ne pas excommunier les chrétiens à la légère, *Nulli christianorum facile communio denegetur*; mais de réserver cette peine aux grandes fautes et ne l'infliger qu'à contre-cœur, *in magni reatus ultionem invitus et dolens*. Léon vise ici l'évêque d'Arles, saint Hilaire, à qui il reproche d'avoir puni de l'excommunication de simples paroles dénuées de toute gravité, *pro levibus verbis quosdam a gratia communionis exclusos*.

Conclusion.

Léon attribue aux œuvres de pénitence la rémission de tous les péchés quels qu'ils soient, de ceux qui ne tombent pas sous la pénitence publique et de ceux qui y sont soumis. Il prescrit aux chrétiens de Rome le jeûne, l'aumône et le pardon des injures comme les seuls moyens qu'ils aient de purifier leur leur conscience à l'approche de Pâques. Et, parlant des pécheurs condamnés à la pénitence publique, il emploie les expressions : *salubri satisfactione purgatos*, *paenitentiae satisfactione purgentur*, *pleniore satisfactione indulgentiam promereri*, *remedium paenitendi*, et d'autres analogues.

Obtenue par les œuvres de pénitence la rémission des péchés ne doit logiquement rien à l'évêque. Léon accepte cette conséquence pour tous les péchés qui ne sont pas soumis à la réconciliation publique. Il adjure, du haut de la chaire, les chrétiens de Rome de purifier leur conscience; mais il arrête là l'exercice de son ministère. Il intervient comme prédicateur; il n'intervient ni comme confesseur, ni comme juge, ni comme purificateur. Mais il tien un autre langage quand il parle des péchés soumis à la pénitence publique. Il réserve alors un rôle à l'évêque.

Quel est ce rôle ?

Digitized by Google

Au dire de Léon l'évêque recueille d'abord, en particulier, les aveux des coupables. En second lieu, « il lui inflige une pénitence » ou, pour employer la formule reçue, il lui « donne l'action de la pénitence ». Il pose la main sur le pécheur en même temps qu'il lui inflige la pénitence et il intercède pour lui auprès de Dieu par ses supplications. Enfin quand, le pécheur est purifié par la pénitence, l'évêque lui ouvre la porte de la réconciliation et l'admet à la communion, non sans avoir de nouveau posé sur lui la main. Il doit se montrer très réservé dans l'usage de la pénitence publique et n'infliger cette humiliation qu'aux grands coupables tels que les apostats, les meurtriers, les fornicateurs, les manichéens. Même quand il estime ce châtiment nécessaire, il doit prendre en considération le repentir du pécheur. D'ailleurs, en cas de danger de mort, il doit se contenter du désir de la pénitence et accorder, séance tenante, la réconciliation. Tel est le ministère que la pénitence publique impose à l'évêque ou au prêtre pénitencier. Quelques observations sont ici nécessaires.

a) Les apologistes prétendent que le pape Léon soumet à l'absolution ecclésiastique non seulement les péchés passibles de la pénitence publique, mais encore les fautes qui sont du domaine de la pénitence privée; et ils fondent leur assertion sur la lettre à l'évêque de Fréjus où on lit : *ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri.* Malheureusement pour eux le P. Morin et Quesnel affirment, comme une chose qui ne peut faire aucun doute, que la susdite lettre parle exclusivement de la pénitence publique. Voici ce que dit le P. Morin (*De poenitentia*, V, x, 1, Antuerpiae, 1682, p. 281) : (il vient de dire que saint Léon emploie souvent des expressions qui ne peuvent s'entendre que de la pénitence publique) : « Hujus rei evidens argumentum est integra epistola ad Theodorum episcopum forojuliensem... Respondet per poenitentiam. Per poenitentiam autem et poenitentes ea epistola, ut fere semper, poenitentiam intelligit publicam et poenitentes publicos... occurrit dubio ex dictis emergenti quod *ex secreta poeni-*

Digitized by Google

tentes concipi nulla ratione potest, nedum *efformari*... objectiones iterum movet quae *ad poenitentiam publicam necessario* quoque spectant. » Et voici ce que dit Quesnel (*Notae in epistolas sancti Leonis magni*, M. LIV, 1421) : « Patet etiam *ea omnia* quae *tota* epistola disseruntur ad eos pertinere qui *publice* poenitentiam agebant ut ex sequentibus verbis probat Morinus (il renvoie au texte de Morin qu'on vient de lire).

b) D'ordinaire les deux rites de la pénitence publique et de la réconciliation publique sont inséparables. Pourtant la lettre CLXVII nous offre une exception à cette règle. Des chrétiens encore jeunes ont, au cours d'un séjour forcé chez les païens, mangé des viandes consacrées aux idoles. Le péché a été public, il a fait scandale, il est passible d'une excommunication laquelle appelle une pénitence et une réintégration publiques. Mais il a été commis dans des conditions d'âge et de captivité qui réclament l'indulgence. Pour concilier la rigueur du droit avec les circonstances atténuantes, Léon soumet les coupables à la réintégration publique mais les dispense des humiliations qu'avaient à affronter les pécheurs qui faisaient publiquement pénitence.

c) Autrefois les protestants croyaient voir dans la lettre aux évêques de Campanie que la confession secrète a été instituée par le pape Léon. On est bien revenu aujourd'hui de ce sentiment qui méconnaissait à la fois les données de l'histoire et les intentions du célèbre pontife. Avant de soumettre à la pénitence publique ceux qui la demandaient, l'évêque ou le prêtre pénitencier devaient nécessairement s'assurer que les requérants étaient passibles de cette humiliation. De là des confidences sommaires, qui avaient lieu sans doute ordinairement dans des entrevues préalables, mais qui pouvaient aussi parfois être faites à l'église immédiatement avant l'imposition de la pénitence. Ainsi entendue la confession secrète existait depuis longtemps et Léon n'a pas eu besoin de l'établir. Il ne pouvait innover qu'en élevant à la hauteur d'un rite ce qui jusqu'alors était une simple formalité exigée par la force des choses. Mais,

Digitized by Google

cette transformation, il ne l'a pas faite, il n'a même pas eu l'idée de la faire. Il a condamné comme un abus intolérable, la lecture publique des aveux émis en secret par les pécheurs, il n'est pas allé plus loin. Il n'a point entendu donner à ces aveux un caractère rituel, il les a laissés ce qu'ils étaient avant lui, des éléments d'information nécessaires au fonctionnement de la pénitence publique.

d) Léon dit que le ministère de la pénitence est exercé par les *sacerdotes* qu'il appelle aussi dans un endroit (*ep.* CVIII, 2) les *praepositi Ecclesiae*. On a tout lieu de croire qu'il désigne par là les évêques, car, au cinquième siècle, le titre de *sacerdos* était réservé aux membres de l'épiscopat et ce sont eux aussi que l'on avait en vue quand on parlait des *praepositi Ecclesiae*. Cependant le *Liber pontificalis* nous apprend, dans sa première édition, que le pape Marcel (308) créa à Rome vingt-cinq « titres » ou paroisses à la tête desquelles il établit des prêtres ou, comme nous dirions aujourd'hui, des curés : *propter baptismum et paenitentiam* (institution que le pape Simplicius étendit plus tard à trois églises suburbaines). Ce texte dit assez nettement que, depuis le début du IV^e^ siècle, les curés de Rome exerçaient le ministère de la pénitence tout comme celui du baptême. Mais la seconde édition du *Liber pontificales* neutralise le témoignage de la première, car elle explique que les pénitents dont les curés avaient la charge étaient les aspirants au baptême : *propter baptismum et paenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis*. Il reste donc vraisemblable que, dans la grande église de Rome comme dans les petites églises des provinces, l'évêque, au moins en principe, avait le monopole de la pénitence. Toutefois une conclusion ferme paraît impossible. En toute hypothèse il faut admettre que les curés de Rome avaient tous pouvoirs à l'égard des mourants. On se représente mal, en effet, le pape, — l'homme qui, déjà à la fin du IV^e^ siècle, menait le somptueux train de vie flétri par Ammien Marcellin, — allant, de sa personne, au lit des malades porter ce que nous appelons les secours de la religion.

Digitized by Google

e) Léon déclare nettement dans plusieurs endroits que les pécheurs sont purifiés par la satisfaction, c'est-à-dire par les œuvres de pénitence. Mais il affirme en même temps que « le pardon de Dieu ne peut pas être obtenu sans les supplications des prêtres » et que le prêtre a la mission de « prier pour les fautes des pénitents ». Il est facile de voir que, si le pardon de Dieu n'est pas obtenu sans les supplications du prêtre, la satisfaction ne suffit pas à justifier le pécheur, et que si, au contraire, elle suffit, les supplications du prêtre ne sont pas indispensables. L'antinomie est manifeste. Ajoutons qu'elle s'explique sans trop de peine. Aux yeux des docteurs les pécheurs scandaleux, tout comme les autres, étaient purifiés par les œuvres de pénitence et les pasteurs n'avaient d'autre rôle que de les réconcilier avec l'Eglise après avoir constaté leur réconciliation avec Dieu. Cela c'était la spéculation. Mais pratiquement les choses se passaient autrement. Pour frapper les imaginations, développer dans l'âme des pécheurs le sentiment du repentir et aussi assurer leur propre prestige, les pasteurs donnaient à l'imposition de la pénitence et à la réconciliation un décor extérieur fait de bénédictions et de prières. La pénitence était une liturgie; la liturgie devint, ici comme ailleurs, de la magie. Les docteurs disaient aux chrétiens coupables de mettre leur confiance dans la satisfaction; les chrétiens la mirent dans la liturgie, c'est-à-dire dans la magie, ils se crurent purifiés par les bénédictions et les prières de l'évêque ou du prêtre. Il y eut ainsi de bonne heure deux théologies pénitentielles, l'une à l'usage des savants, l'autre à l'usage du peuple. Celle-ci finira par dévorer celle-là; mais il lui faudra des siècles pour mener à bien cette opération. Léon, qui est avant tout un pasteur, pense comme le peuple auquel il est mêlé; mais il a néanmoins dans la tête des réminiscences des vieux auteurs. C'est ce qui explique qu'il emprunte tour à tour ses formules aux savants et au peuple. Chez lui les deux sœurs ennemies se donnent la main et font un pacte d'alliance. C'est le spectacle que nous offre la pièce intitulée *Allocutio archidiaconi ad episcopum pro*

Digitized by Google

reconciliatione poenitentium, dont l'attestation la plus ancienne est fournie par le sacramentaire gélasien, mais que les éditeurs de saint Léon n'ont pas hésité à attribuer à ce grand pontife, et qu'ils ont insérée à la suite de ses œuvres (Migne, LV, 157). Nous sommes au jeudi saint. L'archidiacre présente au pontife les pénitents et lui demande de les réconcilier. Après avoir rappelé que les larmes purifient comme l'eau du baptême (*lavant aquae, lavant lacrymae*), il déclare que les pécheurs dont il est l'interprète ont pratiqué la pénitence pour recouvrer la santé de leur âme. Néanmoins il demande au pontife de leur obtenir par ses prières : *orationum tuarum patrocinantibus meritis*, la grâce de la réconciliation. Il ne se doute pas qu'il entreprend d'unir des idées qui s'excluent.

VII. Gélase et Félix III.

Le pape Gélase, mort en 596, nous fournit trois textes relatifs à la pénitence. Dans la lettre XXXVIII (Thiel, p. 452), parlant du prêtre Célestin qui a tué un évêque, il dit que ce meurtrier a été déclaré indigne du service de l'autel et que la communion lui a été interdite pendant un an pour qu'il pût, par une peine convenable, guérir son crime énorme, *qualenus poenitudine competenti tanti facinoris curaret abruptum*. D'ailleurs, quand même une sentence ne serait pas intervenue, le coupable devait, par respect pour le sacrement du corps divin, ne s'en approcher qu'avec une âme purifiée, *debuit ad hoc mente purgatiori remeare*.

Dans le fragment 49, p. 509, il déclare d'abord qu'on appelle « pénitents » ceux qui, en raison des crimes ou fautes sortant de la moyenne, font publiquement pénitence, *agunt publice poenitentiam*. Puis il fixe la situation canonique des pénitents. On ne doit pas les priver complètement des secours religieux, ce qui serait absurde. Ils doivent assister à la prière. Mais, pendant un nombre d'années déterminé, ils n'y assisteront

Digitized by Google

qu'à la porte de l'église avec les auditeurs ou catéchumènes, *extra ecclesiam inter audientes id est catechumenos.* Pendant une seconde période d'années, ils seront admis à pénétrer dans l'église et à prier sans être mêlés aux fidèles et en formant le groupe dit des pénitents, *intret in ecclesiam in ... consortium orationis cum poenitentibus.*

Quand cette seconde période sera achevée ils participeront pleinement à la communion, *redeat plenius ad communionem*, c'est-à-dire qu'ils prendront place parmi les fidèles et recevront le corps et le sang du Christ.

Dans le traité IV, 5, p. 562 nous lisons : « Le péché conduit à la mort quand on y reste ; il ne conduit pas à la mort quand on s'en éloigne. Il n'y a pas de péché, en effet, pour la rémission duquel l'Eglise ne prie, *pro quo aut non oret Ecclesia remittendo*, ou dont, en vertu du pouvoir qu'elle a reçu de Dieu, elle ne puisse absoudre ceux qui s'en éloignent, *non possit absolvere*, ou dont elle ne puisse délier ceux qui sont pénitents, *vel poenitentibus relaxare.*

Le second texte, dont on n'a aucune raison de suspecter l'authenticité, nous met en face d'une organisation de la pénitence publique qui ne semble pas avoir existé à Rome à l'époque de Léon et qui a dû être empruntée à l'Orient. L'emprunt a été fait avant Gélase, car le prédécesseur immédiat de ce pape, Félix III, mort en 492, décide dans sa lettre VII, Migne, LVIII, 925 que les chrétiens qui ont apostasié et accepté le baptême des hérétiques, devront passer trois ans parmi les « auditeurs » et sept ans parmi les pénitents. Félix mentionne même un stade dont Gélase ne parle pas. Il veut que ces coupables restent encore deux ans sans pouvoir présenter leurs offrandes tout en prenant part aux prières des fidèles. De plus il veut que les transfuges de l'hérésie, quand ce sont des évêques, des prêtres et des diacres, ne soient pas admis à prendre part à la prière non seulement des fidèles mais même des catéchumènes, *nec oratione non modo fidelium sed ne catechumenorum omnimodis interesse.* C'est probablement pour protester contre cette

Digitized by Google

sévérité que Gélase déclare qu'aucun coupable *pro quacumque... culpa... quicumque,* ne doit être écarté complètement, *funditus prohibeatur*, de l'église. Notons d'ailleurs que Félix autorisait tous les coupables sans exception à recevoir la communion au moment de la mort.

Le troisième texte distingue la rémission du péché (*remittendo*), son absolution et la relaxation (*relaxare*) des pénitents, en nous expliquant que l'Eglise prie pour la rémission, tandis qu'elle procure l'absolution et la relaxation en vertu du pouvoir qu'elle a reçu de Dieu, *data sibi divinitus potestate*. Mais l'absolution désigne la levée de l'excommunication dans tout le traité d'où notre texte est tiré (voir surtout 6, 12, 13; le traité tout entier a pour objet l'excommunication) et la relaxation est l'admission du pénitent dans les rangs des fidèles avec droit de participer à la communion. Levée d'excommunication et relaxation sont des actes qui règlent la situation extérieure du chrétien et ne vont pas plus loin. Voilà sur quoi porte le pouvoir divin accordé à l'Eglise. Quant à la rémission du péché l'Eglise « prie » pour l'obtenir. Elle la demande à Dieu, qui tient compte de ses prières, mais qui prend surtout en considération la pénitence accomplie par le pécheur.

André Lagarde.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

D. STAVENHAGEN. — *Absolute Stellungnahmen*, 8° p. 224 + x. Erlangen, 1925.

L'intéressante étude de M. Stavenhagen, qui se rattache aux travaux de l'école « phaenomenologique », et notamment à ceux de Pfänder (*Phaenomenologie des Gesinnugen* in *Jahrbuch für Philosophie und Phaenomenologische Forschung*, vol. III, Halle 1916) et de Reinach (*Gesammelte werke*, Halle 1921) ne veut pas donner une description *psychologique* des phénomènes religieux. M. Stavenhagen essaie de faire abstraction du *Hic et nunc* de la réalité concrète. Il cherche à déterminer le sens du terme « religieux », l'essence nécessaire de l'attitude religieuse, essence qualitative et *sui generis* qui seule permet de considérer un acte spirituel ou une attitude mentale comme « religieuse ». Il lui semble que l'on peut procéder à cette analyse sans tenir compte de la réalisation réelle ou même seulement posible de ces actes et de ces attitudes ; bien plus, que seule l'analyse préalable peut donner un sens déterminé à la question d'existence. Il faut d'abord connaître la quiddité ; la question *an sit* se posera plus tard.

M. Stavenhagen voit avec Reinach le spécificum de l'attitude religieuse (il est assez difficile de traduire exactement le terme : *Stellungnahme* — attitude mentale, position spirituelle, acte et état en même temps) dans le fait que cette attitude ne comporte point

Digitized by Google

de degrés. L'auteur passe en revue les différentes attitudes et actes de l'âme — amour, haine, sympathie, antipathie dont il analyse avec beaucoup de finesse et de profondeur les modalités différentes : la *profondeur* spécifique, la *vivacité* effective, la *force* actuelle et potentielle, et trouve dans toutes les attitudes « naturelles » le caractère commun : elles comportent des degrés, elles appartiennent au monde du « plus et moins ». La conviction, l'amour, la haine, le respect peuvent être plus ou moins profonds, plus ou moins forts. On peut toujours imaginer — sinon réaliser — un degré supérieur. Ou peut être « encore plus » convaincu; aimer « davantage encore »; avoir une estime « encore plus grande ». C'est là le signe essentiel des attitudes *relatives*, ayant pour objet des entités *relatives*. Une telle attitude mentale aurait été impropre vis-à-vis de l'absolu.

Or, il y a un rapport essentiel entre l'acte mental et son objet : l'absolu ne peut « provoquer » que des actes possédant en quelque sorte un caractère d'absoluité, l'âme ne peut « répondre à l'Absolu que par des actes qui participent à sa nature, des actes qui ne comporteraient point de degrés ». On peut « sentir » plus ou moins profondément la « vénération » *religieuse* mais non *vénérer* plus ou moins profondément.

M. Stavenhagen reprend les analyses connues de Otto et cherche à montrer que les attitudes *numineuses* possèdent justement le caractère d'absoluité déterminé par lui. Les critiques qu'il adresse à Otto sont très justes (entre autres M. Stavenhagen montre fort bien combien il est illégitime de faire rentrer dans la même catégorie le demonique et le divin), abondent en remarques très profondes et très fines et seront lues avec profit par tout psychologue et tout historien des religions. M. Stavenhagen n'est point d'accord avec Otto en ce qui concerne la thèse principale de ce dernier : pour M. Otto l'absolu religieux est, en une certaine mesure, et d'une certaine manière, *donné*; les sentiments numineux sont des réactions et des réponses au *donné*. M. Stavenhagen renouvelle par contre la thèse de Schleiermacher — les attitudes mentales, les sentiments (*Creaturgefuhl*), sont seuls donnés. Ce sont des réponses mais des réponses à un inconnu, et c'est justement en tant que la corrélation essentielle entre l'acte ou l'attitude mentale et son objet a une valeur absolue que nous pouvons et avons le droit de poser un Absolu, comme contre-partie nécessaire de la *Stellungnahme*. C'est

Digitized by Google

ainsi que nous devons procéder aussi pour déterminer, autant que faire se peut, cet X, par rapport auquel l'esprit assume des attitudes déterminées : cet X est le second terme d'une relation dont seul le premier nous est accessible directement. Ceci rappelle évidemment et la méthode de Schleiermacher et celle, en général, du raissnnement *quia*. Il semble évident que ce n'est point dans le même sens que M. Stavenhagen et Otto emploient le terme « donné » ; il semble également que chez M. Stavenhagen le sens de ce terme oscille entre celui du donné-vécu (sentiment) et celui du donné-perçu (objet).

Nous sommes loin d'avoir épuisé le riche contenu de l'intéressant travail de M. Stavenhagen ; signalons la très curieuse et très instructive discussion de l'idée de « l'incarnation de l'esprit » dans le sens surtout de la « naissance de l'esprit dans l'âme » que tout historien des religions, surtout tout historien du christianisme lira avec grand profit.

Nous ferons quelques objections à M. Stavenhagen au sujet de son principe méthodologique : il est très certain que, pour étudier l'essence il est nécessaire de faire abstraction de l'existence ; il est certain également qu'un objet imaginé peut servir à cette étude aussi bien qu'un objet réel ; mais il n'est pas certain du tout que nous pouvons imaginer des actes et des objets dont nous n'avons *aucune* expérience, et que ces actes et ces objets « incarnent » réellement l'essence dont, par définition, nous ne savons encore rien. Le pouvoir créateur de l'imagination ne va pas aussi loin ; il peut tout au plus nous donner des réalisations imaginaires d'essence *déjà connues*, des modifications *non-essentielles* d'actes déjà vécus. Jamais il ne nous autorise à poser légitimement quelque chose de *toto genere* nouveau. Les essences ne sont pas accessibles directement. C'est pourquoi, me semble-t-il, la thèse principale de M. Stavenhagen : la nécessité et la possibilité d'une analyse de l'essence de la religion avant toute expérience religieuse, tombe. Une telle analyse serait en réalité une pure et simple *construction*. Mais en fait, ce n'est pas ainsi que M. Stavenhagen a, lui-même, procédé : et ceci explique pourquoi l'erreur méthodique laisse, malgré tout, subsister la plupart de ses analyses et de ses descriptions partielles.

A. KOYRÉ.

Digitized by Google

EMIL BRUNNER. — *Die Mystik und das Wort*, in-8°, p. 396, Tübingen, Mohr, 1924.

L'important travail de M. Brunner a pour sous-titre : « L'opposition entre la conception moderne de la religion et la foi chrétiennes, exposé à la lumière de la théologie de Schleiermacher » et porte comme *motto* l'opposition entre les deux formules suivantes : d'une par Goethe, le représentant de la religiosité moderne, « romantique et panthéiste » : *Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch* » ; d'autre part Luther, champion de la foi « biblico-évangélique » : *Verbum est Principium primum*. La position de l'auteur apparaît ainsi comme bien définie dès la première page de son travail : ce n'est pas un livre de pure recherche historique que veut nous donner le porte-parole du mouvement qui lutte pour le retour aux « sources » de la véritable religion chrétienne, contre sa « déformation » et sa « paganisation » dans les doctrines mystico-naturalistes de tous les temps. Avec P. Barth, M. Brunner veut rendre leur sens propre, leur sens « massif » aux concepts religieux ; champion de la religiostité réformée il combat la mystique comme un naturalisme ; « il lutte pour la conception de l'esprit », pour celle du « Verbe créateur », pour la notion de la révélation dans toute sa force primitive, pour l' « épuration » de la *foi religieuse* de tout « compromis » avec « la science », la « loi de causalité », la « philosophie de l'identité », la notion de la « continuité », tous ces succédanés du paganisme et surrogats des véritables notions chrétiennes. Il lutte pour la religion-connaissance, religion-dogmatique, religion-revélation, contre l'intellectualisme d'une part et la religion du sentiment vague d'autre part ; pour un Dieu-personne contre les notions de l'Esprit impersonnel, de l'Absolu indéterminé, supereessentiel et « supérieur » aux oppositions et aux limitations. La bête noire de l'auteur est, en philosophie aussi bien qu'en théologie, le fameux axiome ; *Omnis determinatio est negatio*.

C'est donc un livre de combat que nous offre M. Brunner. Dans la personne de Schleiermacher c'est tout le développement de la théologie moderne du protestantisme, de cette philosophe religieuse subjectiviste, dont Schleiermacher a été le père qui est visé. Mais cela ne nuit nullement à l'intérêt du travail ; bien au contraire : vigoureux, ardent, passionné, le livre de M. Brunner est en même

Digitized by Google

temps une étude historique d'une rare pénétration. Inlassablement l'auteur scrute la pensée de Schleiermacher, la poursuit dans tout ses recoins et en fait admirablement ressortir l'unité d'inspiration philosophique et religieuse.

Schleiermacher, pour lui, c'est le représentant le plus pur du romantisme subjectiviste, dont il fut, avec Schelling, l'inventeur.

Mais, tandis que Schelling abandonna son point de vue primitif, Schleiermacher resta fidèle à la doctine. Schleiermacher n'est pas kantien. Il ne l'a jamais été ; toujours il a été réaliste ; le monde de la nature et le monde de l'esprit lui ont toujours apparus comme corrélatifs ; jamais il n'a su s'élever à la véritable notion de l'esprit, supérieur à la nature, la posant et la dominant ; jamais il n'a su se débarrasser du psychologisme par lequel sa théorie de la connaissance aussi bien que son éthique ou sa théologie ont été viciés ; jamais il n'a pu voir dans le « sentiment de dépendance absolue », cette base de toute sa doctrine religieuse, autre chose qu'un sentiment, *i. e.* une réalité psychologique, dont il demande la *cause* et non le *sens* ; c'est pourquoi la notion de dépendance se confond chez lui et pour lui avec celle de causalité. Or, comme le dit fort bien M. Brunner, le règne de la cause, c'est justement le règne de la nature. La cause c'est la chose. L'esprit est le royaume du Sens.

Et, poursuivant son enquête, M. Brunner accuse Schleiermacher de n'avoir jamais compris le sens véritable, le sens kantien, de la liberté. La liberté, pour Schleiermacher n'est point d'essence spirituelle, c'est à dire supérieure à la « nature » et opposée à elle. C'est tout simplement une *cause* psychologique, la volonté considérée comme *force réelle*, agissant « librement », c'est à dire sans être déterminée par une autre *cause*, *chose* ou *force*.

Schleiermacher n'admet nulle part d'opposition véritable. Toute sa dialectique n'est qu'un effort pour réduire et de ramener toute opposition absolue (contradictoire) entre des entités ou des notions s'excluant mutuellement à une opposition toute relative entre des degrés (maxima et minima) d'une même entité. La méthode de Schleiermacher est partout la même : il intercale entre les termes opposés un nombre suffisant d'intermédiaires devant permettre un passage continu ; il déclare aussi « n'intéressant point la foi » les notions pour lesquelles cette opération ne réussit point pleinement : telle la notion de la personnalité divine et celle, corrélative, de la création. La piété dit-il n'en dépend point.

Digitized by Google

M. Brunner proteste avec beaucoup de force — et, nous semble-t-il avec beaucoup de raison — contre les tentatives d'éliminer de la religion toute *notion* et de la réduire à une vague sentimentalité. Il a raison aussi lorsqu'il oppose l'Absolu indéterminé (απειρον) à la forte personnalité du Dieu biblique. La notion de la personne divine, bien loin de se confondre avec celle de l'Absolu indéterminé est, au contraire celle de l'être absolument déterminé, parce que se déterminant d'une manière absolue. Mais il nous semble étrange que, dans cette lutte pour pour le personnalisme divin et la « distance » absolue entre le créateur et la créature — distance que cherchent à réduire toutes les doctrines qui identifient la création à la causation et Dieu à la cause première — il croit pouvoir s'appuyer sur le transcendentalisme kantien. C'est là qu'il croit trouver la notion véritable de l'esprit, opposé à la nature et la dominant, *auto*-détermination et non *in*détermination, liberté non-causale. Cette notion lui semble s'identifier avec celle de la Parole, principe de définition, principe de lumière, Esprit et Verbe seraient ainsi identiques.

Nous navons nullement la prétention d'épuiser le riche contenu du livre de M. Brunner, ni d'en faire la critique. Qu'il nous soit cependant permis de lui faire remarquer, quand bien même ceci aurait dû le chagriner, que sa doctrine 1° n'a rien a voir avec le kantisme, et 2° qu'elle est elle même mystique et — *horribile dictu* — Augustinienne.

En effet, la notion de création n'a, de toute évidence, aucun sens dans l'idéalisme transcendental. Comme l'a fort bien vu Fichte elle suppose nécessairement la réalité du monde sensible. La notion de l'esprit de M. Brunner n'est pas kantienne non plus. Elle suppose pareillement le réalisme — il faut que la nature soit réelle pour que l'on puisse la dominer — et provient en droite ligne du mystique catholique F. v. Baader. C'est à Baader également que M. Brunner doit l'axiome : *omnis determinatio est positio*. Ce qui me fait supposer que M. Brunner a une conception un peu étroite de la mystique, et a, peut être, tort de voir dans Schleiermacher et Schelling ses représentants les plus attitrés. Cet engouement inexplicable pour le kantisme empêche, nous semble-t-il, M. Brunner de rendre justice complète même à Schleiermacher. Ainsi il ne nous semble point juste que la notion d'une création continue implique nécessairement un passage au naturalisme et la négation de la personnalité divine.

Digitized by Google

Peut-on, en effet, concevoir un Dieu-personne qui ne serait point créateur? M. Brunner a raison en ce qui concerne le réalisme naïf de Schleiermacher, mais il a tort de croire que l'idée « biblique » de la création ne l'implique point nécessairement. C'est pourquoi aussi Schleiermacher y voyait plus de difficultés que ne semble y voir M. Brunner, et ne pouvait comprendre comment un *esprit pur* pourrait agir sur la matière. Il ne suffit pas en effet de dire, comme M. Brunner que la création est inimaginable par définition. Il faut quand même comprendre le sens du terme. Ou bien ne point l'employer.

Je termine mon compte rendu déjà trop long regrettant ne pouvoir consacrer au travail à tout point remarquable de M. Brunner le long article qu'il mérite et en souhaitant qu'il ait de nombreux lecteurs aussi bien parmi les philosophes que les historiens de la religion. On pourrait difficilement, me semble-t-il, leur proposer une lecture plus instructive et plus utile.

A. KOYRÉ.

HESPÉRIS, Tome V (1925), 1er trimestre. — Paris, Larose, 1925; 1 fasc. in-8°; 135 pages.

Au cours d'une mission en Espagne, M. Lévi-Provençal a pu examiner le manuscrit 1666 de la bibliothèque du couvent de San-Lorenzo à l'Escurial, contenant le *Musnad* d'Ibn-Marzoûq. Cet ouvrage était considéré comme perdu depuis Maqqarî, qui l'avait utilisé pour ses Analectes connus sous le titre de *Nafh-et-Tîb*, et probablement consulté à la bibliothèque de Marrâkech. Celle-ci, comme l'on sait, fut embarquée à Safi par le sultan sa'dien Mouley Zaïdân, à destination d'Agadir, à bord d'un navire marseillais qui fut capturé par la flotte espagnole en 1612; Philippe III la fit déposer à l'Escurial. L'auteur, Ibn-Marzoûq, était originaire de Tlemcen où il naquit en 1310; il étudia au Caire, devint un jurisconsulte réputé, fut attaché au service du sultan mérinide Abou'l-Hasan qui avait fait construire el-Mançoûra pendant qu'il assiégeait la ville de Tlemcen, éprouva des vicissitudes, fut nommé prédicateur à Tunis, et se retira enfin au Caire où il mourut en 1379.

Digitized by Google

Son ouvrage débute par un résumé de l'histoire des Mérinides, donne des indications intéressantes sur le sultan Abou-Saïd, père d'Abou'l-Hasan, sur sa cour, ses ministres, ses secrétaires, et enfin sur les constructions entreprises par l'ordre du sultan. Cette dernière partie fournit des renseignements d'une valeur fort appréciable pour l'archéologie musulmane, M. Lévi-Provençal donne le sommaire des chapitres et des extraits du texte accompagnés de leur traduction.

Le Dr H. P. J. Renaud, continuant ses recherches historiques sur les épidémies au Maroc, publie la traduction d'un nouveau document arabe sur la peste de 1799. M. E. F. Gautier étudie, au point de vue géologique, la cuvette de Ouaouizert avec sa faune fossile ; elle est située au pied des grottes décrites par de Foucauld, dans les causses jurassiques du moyen Atlas. M. P. Ricard a signé un mémoire sur les nattes berbères de l'Afrique du Nord, nattes d'alfa de Constantine et d'Oran, de palmier nain et de jonc du Maroc, de bourre de palmier nain de Tlemcen, ornées de dessins variés dont l'auteur donne des photographies et cinquante-un croquis. Deux communications terminent ce fascicule : l'une de M. H. de Castries sur la confusion possible entre Kabara et Karabara, deux localités distinctes du Soudan, et l'autre de M. Georges S. Colin sur l'origine de la forme *Mahomet* donnée au nom arabe Mohammad par les Européens.

Cl. Huart.

H. DELAFOSSE. -- *Le quatrième évangile.* Paris, Rieder, 1925.

Des livres du Nouveau Testament l'évangile du « disciple bien aimé » est celui qui a la plus haute valeur littéraire et la signification religieuse la plus profonde. Et c'est celui qui a l'origine la plus cachée. « L'origine de cet évangile, a dit Harnack, est la plus grande énigme de toute l'histoire ancienne du christianisme ».

Depuis Wellhausen et Schwartz on reconnaît généralement que le livre n'est pas homogène mais qu'il présente deux rédactions différentes, et même antagonistes. Loisy s'est rallié à cette vue, dans la deuxième édition refondue de son *Quatrième Evangile* (Paris, 1921).

H. Delafosse présente une thèse hardie et vigoureuse qui, si elle

Digitized by Google

était admise, rendrait compte de l'origine du quatrième évangile et de sa double rédaction.

Il met en lumière les caractères particuliers du Christ johannique. Celui-ci rejette les Ecritures juives, Moïse et les prophètes. Il est venu révéler Dieu aux hommes et combattre Satan, le prince de ce monde. Il rejette la résurrection de la chair. Il renie sa mère terrestre. Il est un être spirituel. Or tous ces traits sont ceux du Christ de Marcion. Delafosse en conclut que la première rédaction du quatrième évangile est d'origine marcionite.

Des repeints, souvent très visibles, corrigent et contredisent ce portrait. Au Christ spirituel un corps charnel est, de ci de là, attribué. La résurrection de la chair est subrepticement réintroduite, ainsi que des références à l'Ancien Testament. Delafosse en conclut que la seconde rédaction est destinée à rendre inoffensive la première. Elle est d'origine antimarcionite, c'est à dire catholique. Le quatrième évangile est « l'édition catholique d'un livre marcionite ».

M. Guignebert (1) reconnaît que M. Delafosse a très habilement développé et soutenu ses propositions et qu'il reste de son travail fort intéressant des remarques pénétrantes et suggestives. Mais il objecte que l'Église n'a pas pu emprunter aux marcionites un évangile sans que personne chez elle n'ait protesté ni se soit indigné. M. Delafosse a prévu l'objection à laquelle il a répondu par avance. L'évangile exposait la doctrine de Marcion avec « le souci de ménager les préjugés courants », avec des formules ambiguës, des réticences. Ses explications « piquaient la curiosité sans la satisfaire » et « demandaient elles-mêmes à être complétées en temps opportun par des explications orales ». L'église où parut cet évangile « admettait à sa liturgie les disciples du Christ spirituel, dont elle ne connaissait que très vaguement la doctrine ». Quand il lui fut présenté « elle n'essaya pas de l'approfondir, elle se contenta d'en admirer la face édifiante ; l'autre lui échappa » (p. 43).

Il faut se rappeler que Marcion ne fut condamné qu'en 144. Auparavant il jouit d'une grande faveur en Asie Mineure et même à Rome.

M. Loisy (2) a fait d'autres objections. « Comment Marcion a-t-il

(1) *Impartial français*, 18 juillet 1925.
(2) *Revue critique*, 1er juillet 1925.

Digitized by Google

pu préférer un évangile commun de l'Eglise, l'évangile de Luc, à un livre écrit pour lui ? » En fait l'évangile de Luc qui était l'évangile admis par tous a donné beaucoup de souci à Marcion. Celui-ci a fait des tours de force pour se prouver à lui-même et pour prouver aux autres que sa doctrine s'accordait avec ce livre. Marcion s'est beaucoup occupé et préoccupé de l'évangile de Luc, il ne l'a pas préféré.

« Comment Justin n'a-t-il pas flairé le marcionisme dans un livre qui d'après M. Delafosse, le prêchait ouvertement ? » Au contraire, d'après M. Delafosse, le quatrième évangile ne prêchait pas le marcionisme *ouvertement*. Quand parut le livre de M. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise* beaucoup de prêtres qui n'étaient pas des sots n'y comprirent rien. On peut admettre que Justin qui n'était pas fort malin ne comprit pas du premier coup où tendait la première édition du quatrième évangile.

« Comment Irénée parle-t-il avec tant d'assurance du recueil des quatre évangiles qui dans l'hypothèse de M. Delafosse, était à peine formé ? » A regarder de près, l'*assurance* d'Irénée ne dérive pas de la croyance en vigueur de son temps. Irénée a connu un nombre indéterminé d'évangiles. Il a écarté tous ceux qui ne cadraient pas avec ses sentiments personnels. Parmi ces évangiles sacrifiés se trouvaient probablement l'évangile de Pierre et celui dont l'Homélie Clémentine a donné d'étranges extraits. Il a gardé ceux qui fournissaient des armes pour la *vérité*. Ces évangiles utiles qui auraient pu être cinq ou trois se sont trouvés être au nombre de quatre. Irénée a érigé ce fait fortuit à la hauteur d'une disposition providentielle. Son *assurance* n'est pas l'effet d'un consentement antérieur mais elle a été la cause du consentement de la postérité. Si Irénée avait parlé des quatre évangiles avec modération, ses paroles eussent passé inaperçues. C'est sa véhémence qui a fait impression.

« Comment Tatien a-t-il fait une place au quatrième Evangile dans le *Diatessaron* ? Faudra-t-il donc supposer à cette édition catholique un succès foudroyant ? » M. Loisy admet que le *Diatessaron* a été écrit en 175, bien qu'à l'avis de Zahn (*Forschungen* I, p. 205) ce livre puisse être postérieur à 190. Renan dit justement : « En général c'est au *lendemain* de leur publication que les livres apocryphes étaient accueillis et cités » (*Les Evangiles*, p. 34). C'est ainsi que Justin utilise l'évangile de Pierre qui devait être tout récent. D'ailleurs nous n'avons guère le moyen de reconstituer le *Diatessaron*, ni même de

Digitized by Google

savoir si l'un des quatre évangiles utilisés par Tatien n'était pas simplement l'évangile de Pierre.

« On serait presque obligé de supposer qu'Irénée a été l'un des initiateurs et un initiateur difficilement inconscient de la fraude moyennant laquelle le quatrième évangile était attribué à l'apôtre Jean ». Irénée était à Lyon, au sein d'une colonie asiatique, quand, d'après Delafosse, l'édition catholique du quatrième évangile fut composée dans les milieux montanistes de l'Orient. Favorable comme tous ses compatriotes au mouvement montaniste il put recevoir avec empressement et bonne foi un livre que les montanistes d'Orient auraient apporté à Lyon vers 175-180. D'ailleurs la sincérité telle que la comprend notre délicatesse moderne a été pendant de longs siècles inconnue de toute l'Eglise. On commettrait un anachronisme en l'exigeant d'Irénée. Rappelons-nous les révélations successives qui permirent à saint Ambroise de découvrir des corps de martyrs ; le pénitentiel *trouvé* dans les archives romaines : le martyrologe *trouvé* par Adon ; la lettre de saint Pierre à Pépin le Bref écrite par le pape Etienne ; le gros mensonge que Bellarmin dans son autobiographie se vante d'avoir commis pour sauver l'honneur du Saint-Siège.

De tout temps les plus graves personnages de l'Eglise ont cru que la sincérité n'était pas incompatible avec l'emploi du faux pour la gloire de Dieu. La théorie de M. Delafosse ne serait pas discréditée si elle tendait à faire d'Irénée l'auteur ou l'un des auteurs du faux sur lequel repose l'origine apostolique du quatrième évangile. Mais elle n'aboutit pas à ce résultat.

M. Loisy fait d'autres objections d'ordre interne dont la principale est celle-ci : « Comment le grand Dieu de Marcion peut-il s'accommoder du témoignage de Jean-Baptiste ? Si Jean-Baptiste, créature du Dieu des Juifs a été envoyé d'abord par le Dieu suprême, pourquoi pas les prophètes et pourquoi pas Moïse ? » La question est de savoir si Marcion se représentait Jean-Baptiste dans la lignée juive ou en opposition absolue déjà avec les juifs. Luc, sans doute, a conservé sur la naissance du Baptiste une légende qui s'inspire du messianisme nationaliste des Juifs. Mais les disciples du Baptiste qui figurent dans les Actes n'ont rien de ce messianisme-là, rien du judaïsme légaliste et orthodoxe. Marcionites et catholiques pouvaient donc, avec le même droit, se considérer comme les héritiers légitimes des communautés du Baptiste.

Digitized by Google

M. Loisy dit encore : « Le dieu de Marcion n'est point la lumière des hommes. » Il oublie le texte de Tertullien (*Adv. Marc.* IV, 7) : « *Bene autem quod et Deus Marcionis illuminator vindicatur nationum.* » Marcion a bien présenté son Dieu comme la lumière des hommes.

M. Goguel (1), après avoir souligné la nouveauté et l'originalité de la théorie de M. Delafosse, après avoir reconnu qu'elle est développée avec beaucoup d'ingéniosité et défendue avec une grande habileté dialectique, fait quelques remarques très fortes dont il faut tenir compte. Elles n'ébranlent pas la thèse générale du livre mais elles obligent l'auteur à quelques retouches de détail. A mon avis les corrections à faire portent sur quatre points :

1° L'épisode du coup de lance (XIX, 31-37) est destiné d'après M. Delafosse à montrer que c'est bien un corps réel, plein de sang, et non un fantôme qui a été crucifié. Ce serait donc une interpolation antimarcionite et tout l'épisode serait à retrancher de la rédaction primitive. Mais on comprend mal pourquoi le rédacteur catholique dit qu'il sortit du corps du sang *et de l'eau*. Pourquoi de l'eau ? Le sang suffisait.

Je crois que l'amputation radicale proposée par M. Delafosse peut être évitée. Il suffit d'attribuer à la rédaction catholique « le sang » et les citations de l'Ancien Testament 36-37. Il reste un texte bien marcionite où du flanc de Jésus jaillit seulement de l'eau, un fleuve d'eau vive, conformément à ce que Jésus a annoncé lui-même (VII, 37-38). « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et que boive celui qui croit en moi. En fleuves de mon flanc jaillira l'eau vive (2) ».

Cette interprétation du coup de lance est confirmée par la première épître de Jean, écrit qui a pour objet de combattre la première rédaction marcionite de l'évangile de Jean et d'authentifier sa seconde rédaction catholique. Cette épître rejette formellement V, 6) l'opinion de ceux qui nient que Jésus soit venu avec l'eau et le sang, Elle affirme que Jésus est bien venu avec l'eau *et le sang*. Elle

(1) *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, mai-juin 1925.

(2) « A moi » est attesté par plusieurs manuscrits et adopté par Loisy. Le point doit être mis non après « boive » mais après « en moi ». M. Delafosse a justement supprimé « comme dit l'Ecriture » ; or, la troisième personne, « de son flanc » est solidaire de cette incidente (Loisy, p. 272) ; il faut donc rétablir la première personne.

Digitized by Google

insiste : « Non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang ». Une telle insistance suppose un état de l'évangile où il était question seulement de l'eau.

Si dans l'évangile marcionite l'eau qui jaillit du flanc de Jésus est une allusion au fleuve d'eau vive d'*Apocalypse* XXII, 1 on devine aisément qui est celui qui « a vu et rendu témoignage ». Ce n'est pas, comme le veut le texte actuel, l'auteur de l'évangile : c'est le visionnaire de l'Apocalypse. La première Epître de Jean l'entendait encore ainsi puisqu'elle identifie ce témoignage à celui de l'Esprit (V, 6).

2° Dans l'épisode de la course au tombeau (XX, 2-10) le rédacteur catholique, d'après M. Delafosse, aurait intercalé dans le texte marcionite le passage mis ci-après en italiques : « Or tous deux couraient ensemble ; mais l'autre disciple courait plus vite que Pierre et il vint le premier au sépulcre. Et s'étant penché il vit les linges étendus, *toutefois il n'entra pas. Donc Simon-Pierre qui le suivait vint et il entra dans le sépulcre et il vit les linges étendus* et le suaire... » Ici le chirurgien se montre trop timide. Il se contente de curer où l'amputation me semble s'imposer.

Au verset 2 Marie quitte le tombeau pour rejoindre les disciples. Au verset 11 on la retrouve inopinément près du tombeau sans qu'il soit dit qu'elle y fut retournée. Le verset 11 se rattache directement au verset 1 et tout le morceau 2-10 c'est à dire tout l'épisode de la course de Pierre et de Jean au tombeau est à éliminer. L'interpolateur a pu s'inspirer de Luc XXIV, 12 (1). En effet dans le texte johannique le verset 9 : « Car ils ne connaissaient pas encore les Ecritures » se rattache seul aux mots qui précèdent : « et il crut ». Le *car* semble supposer quelque chose d'analogue à ce qu'on lit dans Luc : « s'étonnant de ce qui était arrivé ». Dans Luc l'interpolateur de Jean a trouvé Pierre et de sa propre autorité l'a fait accompagner par le disciple bien-aimé.

3° Un autre épisode, où Pierre est accompagné de « l'autre » disciple, me paraît interpolé par la même main et emprunté également à Luc. C'est le reniement de Pierre (XVIII, 15-18, 25-27). Dans Jean

(1) Ce verset ne semble pas appartenir à Luc primitif mais « à un remaniement ultérieur qui aurait coïncidé plus ou moins avec la fixation du canon des quatre évangiles » (Loisy, *L'Evangile de Luc*, Paris, 1924, p. 572).

Digitized by Google

le récit est coupé en deux tronçons, ce qui ne semble pas primitif. La coupure est même très sensible : la phrase qui commence le second tronçon répète celle qui termine le premier : « 18. Or Pierre était aussi avec eux debout et se chauffant ... 25. Or Simon Pierre était debout et se chauffant ».

Les deux fautes de Pierre, le coup d'épée et le reniement font doublet. M. Delafosse a raison d'en supprimer une et de conserver l'autre. A mon avis, c'est le reniement qu'il fallait attribuer à l'interpolateur. Delafosse supprime le coup d'épée, parce qu'il le trouve en contradiction avec XXIII, 36. « Si mon royaume était de ce monde mes serviteurs auraient combattu... » Cela paraît trop subtil. Eh non, les serviteurs de Jésus n'ont pas combattu ! Il n'y a eu qu'une tentative isolée, aussitôt réprimée par Jésus lui-même.

4° Le verset III, 24 « Car Jean n'avait pas encore été jeté en prison » me semble une addition secondaire, à rejeter du texte primitif. Raschke (1) fait remarquer que ce passage suppose l'histoire du Baptiste telle qu'elle est contée dans les synoptiques et il souligne que le quatrième évangile ne se montre dans aucune de ses parties primitives dépendant de ces derniers. Je crois que Raschke a raison.

Ces diverses corrections ne touchent qu'au détail. Dans l'ensemble la thèse de M. Delafosse me paraît l'explication la plus forte et la plus solide qu'on ait encore donnée de l'origine du quatrième évangile.

Paul-Louis COUCHOUD.

PIERRE LASSERRE. — *La jeunesse d'Ernest Renan. Histoire de la crise religieuse au* XIX^e^ *siècle.* I. *De Trégnier à Saint-Sulpice.* II. *Le drame de la métaphysique chrétienne*, Paris (Garnier), 1925, in-8°, III-370 p. et XXXV-359 p. Prix : 30 fr.

Il est arrivé à M. Pierre Lasserre une étrange aventure. Parti pour parler d'Ernest Renan, il l'a perdu en chemin.

Le départ s'est fait déjà d'une façon inquiétante. Le premier mot de M. Lasserre a été pour nous dire que Renan est « de race bretonne ». Dès la seconde phrase il n'est question que de ses ascendants, venus, paraît-il, d'un de ces clans d'émigrants gallois qui du IV^e^ au

(1) H. Raschke. *Die Werkstatt des Markus evangelien.* Iéna 1924, p. 123.

Digitized by Google

VII[e] siècle de notre ère quittèrent leur île pour chercher un refuge dans la péninsule armoricaine et qui, comme les indigènes au milieu desquels ils s'établirent, étaient de purs Celtes. Au cours des 117 pages qui suivent, il n'est plus parlé que de l'âme celtique et de la persistance avec laquelle s'y combinent l'esprit indépendant d'un Pélage et d'un Abélard, qui versent dans l'hérésie, l'imagination capricieuse des romanciers bretons du Moyen Age, rêvant de morts chevaleresques ou bien d'amours tragiques, la ténacité des marins de tous les temps qui n'a d'égale que leur bonté foncière et désintéressée. De loin en loin Renan reparaît mais c'est comme un simple spécimen, particulièrement curieux, de la race à laquelle il appartient. Une longue dissertation est, consacrée à montrer que, dans le fond, il diffère assez peu de Lamennais et de Chateaubriand, que nous avons là une même nature en trois personnes.

Une nouvelle étape nous fait parcourir les années d'enfance de Renan. Nous voyons apparaître tour à tour sa bonne ville de Tréguier, son père Philibert mort prématurément, sa sœur Henriette partie un jour pour Paris, sa mère restée sa seule compagne, puis le collège ecclésiastique des Frères de Lannion où se font ses premières études. A peine l'entrevoyons nous lui-même quelquefois à l'ombre de ses proches.

Nous voici avec lui à Saint-Nicolas du Chardonnet. Tout de suite il nous est parlé très longuement du directeur de la maison, l'abbé Dupanloup, et, à son occasion, en 20 grandes pages, des derniers jours de Talleyrand. Le jeune élève de Tréguier apparaît bien petit près de ces personnages illustres. Quelques renseignements sont donnés ensuite sur sa formation littéraire et historique. Ils servent seulement à introduire des considérations générales touchant l'organisation des humanités et les bienfaits d'une bonne rhétorique.

Nous entrons enfin au Grand Séminaire d'Issy. La maison est décrite en détail et il nous est parlé longuement non seulement des Sulpiciens qui la dirigent mais de leur Compagnie, du rôle joué par elle dans la formation du clergé, de ses qualités maîtresses et de l'injustice des griefs soulevés parfois contre elle. Renan est désormais perdu de vue. Au terme du 1[er] volume, il nous est dit seulement que son histoire n'a rien de singulier si ce n'est en raison de sa vigueur intellectuelle, qu'il se confond avec son siècle et en résume toutes les inquiétudes.

Digitized by Google

Sa trace paraît définitivement perdue dans le second volume. M. Lasserre nous raconte, sur un ton détaché, dans un Avant-propos, que, s'étant assis à côté de lui dans sa classe de philosophie, il a pris goût aux questions qui s'y traitaient et qu'il ne peut se défendre de les exposer à son tour. Il nous présente donc une histoire générale de la pensée chrétienne, qui remplit près de 400 pages et qui va de Platon et d'Aristote aux derniers Cartésiens. Pour lui, en effet, le Christianisme est solidaire de l'Aristotélisme et surtout du Platonisme aussi bien que de l'Evangile et de la Bible juive. Plus précisément ses dogmes se sont élaborés dans l'esprit de la philosophie alexandrine, où l'hellénisme s'était déjà combiné avec le judaïsme. Ils ne peuvent se concevoir qu'en fonction de cette métaphysique toute pénétrée de mysticisme, à laquelle saint Thomas a donné sa forme la plus systématique. En minant ce bel édifice, Descartes a préparé et provoqué la crise générale de la pensée chrétienne, qui n'a fait que s'aggraver à mesure que les conséquences logiques du Cartésianisme se sont fait jour.

Mais Renan ? dira-t-on. Qu'est devenu Renan ? M. Lasserre pourrait répondre qu'il pense toujours à lui sans en parler jamais. Ne nous a-t-il pas prévénus que la crise religieuse du jeune séminariste se borne à reproduire sous une forme particulièrement accusée celle par laquelle sont passés tous les esprits cultivés de son temps ? Il promet de l'étudier en elle-même dans un prochain volume. Acceptons en l'augure.

Prosper ALFARIC.

Chr. MARÉCHAL. — *La Mennais. La dispute sur l'Essai sur l'indifférence*, d'après des documents nouveaux et inédits. Paris, Ed. Champion, 1925. Un vol. in-8° de x-455 p.

M. Chr. Maréchal a déjà consacré d'importantes études à La Mennais, à ses origines familiales, à ses années de formation, à ses relations avec Hugo, Lamartine, Ste Beuve ; aujourd'hui c'est sur la vie profonde de la philosophie mennaisienne qu'il fait porter son investigation. Ce nouveau livre, très dense et d'une information extrêmement étendue, se prête mal à une analyse : il ne contient rien qui ne soit indispensable à l'étude critique d'une œuvre qui fut grande,

Digitized by Google

à la psychologie d'un écrivain complexe entre tous, à l'histoire objective d'une époque encore mal ou trop partialement connue. Pour M. Chr. M., non seulement le deuxième volume de l'*Essai sur l'indifférence* expose et soutient toute l'économie de l'apologétique mennaisienne, mais il a, dans l'histoire de la pensée, l'importance d'un « nouveau *Discours de la Méthode* » ou plutôt d'un antidote au *Discours* cartésien; il est le manifeste d'une doctrine « qui prétendait clore en philosophie l'ère critique instituée, selon elle, par le cartésianisme et, rétablissant l'accord de la pensée profane, scientifique et philosophique avec la religion, restituer sans rien sacrifier de la liberté ni des droits de la raison, l'autorité dans tous ses domaines ». Or, peu de livres de doctrine ont été, en leur temps, accueillis par une incompréhension aussi unanime et aussi passionnée : « à peine publié, il provoque une levée de boucliers générale ; les salons, puis la presse quotidienne ou périodique, de l'extrême droite royaliste à l'extrême gauche libérale, mènent contre lui la campagne la plus acharnée, la moins intelligente aussi ». Il apportait beaucoup de choses, il en troublait plus encore, et M. Chr. M., grâce à une enquête menée sans aucun *a priori* dogmatique, est parvenu à rendre compte des motifs d'une défaveur qui va de l'indifférence polie à l'hostilité agressive. Dès le premier volume de l'*Essai*, cette défaveur se déclare : le livre ne reçoit qu'une « interprétation fautive et médiocre » non seulement de la part des adversaires politiques ou religieux, mais aussi des amis de La Mennais. Peut-être est-ce aller bien loin que de dire, comme le fait M. M. qu'un œil averti aurait pu lire d'avance à travers l'*Essai sur l'indifférence* les excès auxquels le La Mennais des *Paroles d'un Croyant* se laisserait entraîner « dans ce mouvement vers l'indépendance et l'intériorité religieuses » ; mais déjà l'on y discerne que le véritable fondement moral de l'ultramontanisme mennaisien sera en dehors de toute réalité politique concrète, que son apologétique sociale ne dégénèrera jamais en apologie d'un régime humain, d'un parti au pouvoir ou non. Pourtant les doctrinaires et les libéraux, à l'exception sans doute de Ch. Loyson, reprochent à Lamennais d'avoir condamné la tolérance en condamnant l'indifférentisme, et ce malentendu préjudiciel frappera de suspicion, à leurs yeux, le second volume de l'*Essai*, en détournera non seulement leur sympathie, mais même leur attention critique.

Digitized by Google

M. M. le montre dans des chapitres de la plus ferme logique : cette apologétique n'était pas *sine matre creata* — bien au contraire. « Pour en comprendre l'exacte signification religieuse, c'est, en passant par Bonald et Rousseau, jusqu'à Bossuet et surtout Malebranche qu'il faut remonter ; pour en comprendre la signification sociale, c'est sur Bonald et Rousseau qu'il faut méditer ; pour en posséder l'exacte interprétation scientifique, à tous ces noms il ne sera pas inutile d'ajouter ceux de Reid et des Ecossais ». Ce n'était donc point l'austère pamphlet contre la liberté religieuse qu'y ont vu libéraux et doctrinaires, ni « une sorte d'anomalie paradoxale parmi les systèmes philosophiques du XIX^e^ siècle ». Même, et ce n'est pas la partie la moins neuve de son livre, M. M. montre qu'en dépit de leur désaccord foncier au sujet de l' « idéologie introspective », en dépit d'oppositions radicales de point de vue et de tempérament, Maine de Biran (à ses dernières années tout au moins) et La Mennais sont bien près de s'entendre sur une notion psychologique de l'autorité.

Comment, alors, la pensée de son temps ne se reconnut-elle pas davantage dans ce livre ? A l'incompréhension unanime qui l'accueillit, au conflit qu'il détermina et qui eut ses retentissements profonds dans la conscience religieuse et sociale de La Mennais, M. Maréchal discerne des motifs dont beaucoup sont imputables à l'auteur même de ce manifeste sans réticences. M. Duine avait un peu trop représenté La Mennais comme entouré dès ses débuts d'écrivain, de l'universelle sympathie ; il faut reconnaître avec M. Maréchal que La Mennais journaliste (entre 1814 et l'année 1820 où paraît le second tome de l'*Essai*) n'a rien fait qui pût assurer à son œuvre des patronages ou des admirations de prime abord. Ses articles dans le *Conservateur* contre l'Université, sa malencontreuse attaque contre l'École polytechnique lui avaient aliéné toute bienveillance de la part des membres de l'enseignement et d'une fraction importante de la jeunesse ; enfin certaines intransigeances de sa plume et de son caractère avaient gravement compromis jusqu'à l'existence des revues qui étaient tenues pour représenter ses tendances : l'*Ami de la Religion*, le *Mémorial religieux*, la *Revue littéraire et morale* étaient les tristes victimes de ses rudes campagnes d'opinions. Ses conflits avec les gallicans d'une part, avec le protestantisme de l'autre, enfin « et surtout peut-être, les inquiétudes qu'il cause à des théologiens officiels, qui, installés dans leur cartésianisme, où sont

Digitized by Google

à la psychologie
objective d'une
Pour M. Chr. M
l'indifférence e
mennaisienne,
d'un « nouvea
Discours carté
dait clore en
cartésianisu
tifique et pl
de la liber
domaines
accueillis
sionnée :
rale ; l
l'extrê
lui la
appo
M., ;
par
dif
l'
t

Digitized by Google

pauvreté du sens religieux chez Ronsard, cette infériorité de la vie spirituelle chez le grand vendômois. A ceux de nos contemporains qui ont si tôt fait de parler du « théâtre sacré » de Racine, il donne également une leçon de mesure : certes il reconnaît que l'auteur de *Phèdre* a eu dès avant 1677 l'angoisse janséniste du péché, mais son art n'a pris de couleur proprement religieuse que dans la seule réalisation d'*Athalie*, et les harmonies d'*Esther*, « élégie » et « opéra », ne tiennent que bien peu des enseignements de Port-Royal. Plus délicat peut-être encore était le jugement de sang-froid à porter sur Joseph de Maistre : la bonhomie subtile de M. S. a fait ici merveille : [Joseph de Maistre], « dans *le Pape* et le *Traité de l'Eglise gallicane*, a dit bien des choses pour faire enrager le monde » (p. 463). La page fameuse sur le bourreau est mise par M. S. au nombre des « morceaux déclamatoires et déconcertants » qu'on peut çà et là découvrir dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Plusieurs de ces *Soirées* « gardent la brutalité de l'improvisation » etc. Formules habiles, dira-t-on. Nous préférons voir ici de la part de M. S. un souci d'équité, une équité qui parfois lui fait prendre le parti du vaincu, même lorsqu'il semble avoir mérité sa disgrâce : M. S. serait tenté par bonté d'âme de défendre Jurieu contre Bayle! (1)

Pourquoi dès lors s'est-il trop mollement gardé de la séduction de certaines légendes ? Car la dernière partie de sa notice sur Renan porte des traces de ce folklore salonnier dont Jules Lemaître avait si complaisamment recueilli des traits. Surtout nous eussions préféré ne pas retrouver sous la plume de M. S. le moindre linéament de ce « portrait imaginaire » de Renan jeté dans le public par l'auteur du *Jardin de Bérénice*, mais que n'eût peut-être pas signé aussi allègrement l'auteur de la *Colline inspirée*.

P. A.

(1) Cette justice distributive est-elle cependant tout à fait équitable en ce qui regarde La Monnoye ? Dire de lui qu'il fut un « très médiocre écrivain », même avec le correctif de « charmant homme » (p. 129), n'est-ce pas donner au lecteur une idée bien incomplète de ce profond humaniste, de cet admirable ouvrier de notre histoire littéraire ? Et nous laissons de côté ses Noëls de Gui Barozai qui sont, avec les Noëls de Saboly, les perles de notre littérature en patois. Pareillement il semble aujourd'hui reconnu que l'œuvre de Volney a eu autre chose qu'une « grande influence sur le développement de la mélancolie » (p. 453). Très différent de Dupuis malgré les apparences, l'auteur des *Ruines* est tenu pour un précurseur, très conscient de sa méthode, de l'école « mythique » en histoire des religions.

Digitized by Google

toutes leurs habitudes, voient d'un fort mauvais œil qu'on prétende les en déloger et s'appliquent, avec toute l'énergie qui leur reste, à conjurer le péril » ; c'est là plus qu'il n'en fallait pour que son œuvre fût tenue tout de suite, et par nombre de gens de tout bord, en un rigoureux isolement. La Mennais a-t-il souffert de cette « quarantaine » ? On peut se demander si, en tout état de cause, il ne s'y fût pas condamné lui-même : sa sensibilité, l'a bien dit M. H. Brémond, était « d'une vivacité, d'une irritabilité et d'une exigence extrêmes ».

P. A.

F. STROWSKI. — *Histoire des Lettres françaises : de Ronsard à nos jours* (Histoire de la Nation Française, tome XIII). — Paris, Plon-Nourrit, 1923. Un volume in-4° illustré par G. Ripart et M. Vicaire, 614 pages.

Ce livre ne se présente nullement comme un manuel conçu en vue d'une utilisation pédagogique. C'est avant tout un répertoire de jugements pleins d'érudition, de mesure et de finesse sur une vaste période des lettres françaises. Il faudra qu'on discute plusieurs de ces jugements : on ne pourra reprocher à aucun d'être vicié par un brutal *a priori* esthétique ou doctrinal. Non que M. S. salue tous les auteurs qu'il évoque d'une louange uniforme et prudente : il a ses préférences, et sa courtoisie est, en jugeant certains, légèrement teintée d'ironie ; mais on chercherait en vain, au long de ces quelques six cents pages un déni de justice flagrant, un fait d'incompréhension voulue. Mérite de plus : le très délicat historien de saint François de Sales sait à merveille nuancer son jugement, et quelque vives que soient certaines de ses admirations, il ne les administre jamais au lecteur par doses massives : qu'on lise pp. 320-338 son étude du caractère et de l'œuvre de Bossuet : les conseils à qui veut goûter les Sermons, l'analyse de l'élément dramatique et de la structure interne des Oraisons funèbres nous sont présentés avec un tact fort séduisant.

A plusieurs reprises, il rectifie — il calme — des jugements de mode ou de parti avec seulement une remarque pénétrante, une réserve, un rappel discret à la pondération dans l'hommage. En plein temps d'apothéose ronsardienne, M. Str. signale loyalement la

Digitized by Google

pauvreté du sens religieux chez Ronsard, cette infériorité de la vie spirituelle chez le grand vendômois. A ceux de nos contemporains qui ont si tôt fait de parler du « théâtre sacré » de Racine, il donne également une leçon de mesure : certes il reconnaît que l'auteur de *Phèdre* a eu dès avant 1677 l'angoisse janséniste du péché, mais son art n'a pris de couleur proprement religieuse que dans la seule réalisation d'*Athalie*, et les harmonies d'*Esther*, « élégie » et « opéra », ne tiennent que bien peu des enseignements de Port-Royal. Plus délicat peut-être encore était le jugement de sang-froid à porter sur Joseph de Maistre : la bonhomie subtile de M. S. a fait ici merveille : [Joseph de Maistre], « dans *le Pape* et le *Traité de l'Eglise gallicane*, a dit bien des choses pour faire enrager le monde » (p. 463). La page fameuse sur le bourreau est mise par M. S. au nombre des « morceaux déclamatoires et déconcertants » qu'on peut çà et là découvrir dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Plusieurs de ces *Soirées* « gardent la brutalité de l'improvisation » etc. Formules habiles, dira-t-on. Nous préférons voir ici de la part de M. S. un souci d'équité, une équité qui parfois lui fait prendre le parti du vaincu, même lorsqu'il semble avoir mérité sa disgrâce : M. S. serait tenté par bonté d'âme de défendre Jurieu contre Bayle ! (1)

Pourquoi dès lors s'est-il trop mollement gardé de la séduction de certaines légendes ? Car la dernière partie de sa notice sur Renan porte des traces de ce folklore salonnier dont Jules Lemaître avait si complaisamment recueilli des traits. Surtout nous eussions préféré ne pas retrouver sous la plume de M. S. le moindre linéament de ce « portrait imaginaire » de Renan jeté dans le public par l'auteur du *Jardin de Bérénice*, mais que n'eût peut-être pas signé aussi allègrement l'auteur de la *Colline inspirée*.

P. A.

(1) Cette justice distributive est-elle cependant tout à fait équitable en ce qui regarde La Monnoye ? Dire de lui qu'il fut un « très médiocre écrivain », même avec le correctif de « charmant homme » (p. 129), n'est-ce pas donner au lecteur une idée bien incomplète de ce profond humaniste, de cet admirable ouvrier de notre histoire littéraire ? Et nous laissons de côté ses Noëls de Gui Barozai qui sont, avec les Noëls de Saboly, les perles de notre littérature en patois. Pareillement il semble aujourd'hui reconnu que l'œuvre de Volney a eu autre chose qu'une « grande influence sur le développement de la mélancolie » (p. 453). Très différent de Dupuis malgré les apparences, l'auteur des *Ruines* est tenu pour un précurseur, très conscient de sa méthode, de l'école « mythique » en histoire des religions.

Digitized by Google

FR. PALMER. — *Heretics, Saints and Martyrs.* Cambridge (U. S. A.) Harvard University Press, publié par Humphrey Milford, Londres, 1926. Un vol. in-8° de VI-256 pages.

Des essais, au nombre de sept, qui forment ce livre, trois seulement sont publiés pour la première fois : le second, *Joachim de Flore et l'Evangile Éternel*, et les cinquième et sixième, *Perpetua et Felicitas, martyres et saintes* et *Mani et le Dualisme*. Les quatre autres ont paru en 1918 et 1919 : I : *Les Anabaptistes et leurs rapports avec la liberté civile et religieuse*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1918; III : *Angelus Silesius, le « cherubinischer Wandersmann »* et IV : *Isaac Watts, l'auteur des hymnes du Puritanisme*, dans *The Harvard Theological Review*, avril 1918 et octobre 1919; VII : *La Conception de Jésus d'après les Synoptiques, le IV^e Evangile et S. Paul* dans *The American Journal of Theology* de juillet 1919.

L'essai sur Joachim de Flore est brillant et, presqu'en tous ses points, solide et bien informé. Peut-être cependant M. P. n'a-t-il pas suffisamment souligné ce qu'il y a de purement *scripturaire* chez Joachim de Flore. On en a fait un prophète, il l'est peu, et un mystique, ce qu'il n'est pas du tout. C'est un *explanator scripturarum*. Ses origines spirituelles sont beaucoup plus chez Jérôme, chez Tichonius, chez Bède, que chez Plotin, le Pseudo-Denys et Scot Origène. Son triévisme s'apparente à celui des sabelliens d'Espagne au VIII^e siècle, Migetius et surtout Beatus de Llebana; mais cet apocalypticien n'a, dans l'essentiel de sa pensée, rien de commun avec Amaury de Bène et David de Dinant qui, l'un et l'autre — pour autant que nous puissions les connaître avec quelque certitude — sont des spéculatifs.

M. P. remarque avec justesse que la *Concordia* et le *Psalterion* ne renferment aucun des traits précis du « programme » que les rigoristes trouvèrent aisément dans l'*Introductorius* de Gherardo de Borgo San Donnino; mais l'œuvre authentique de Joachim n'a pas davantage le caractère d'un « poème », malgré ses quelques éléments lyriques, d'ailleurs bien moins nombreux que ne le disait Gebhardt.

Pour retracer, en des pages de vulgarisation adroite et fort animée, les actes des martyres montanistes Félicité et Perpétue de Carthage, il va sans dire que M. P. n'a eu qu'à utiliser le texte et le commen-

Digitized by Google

taire fournis par R. Harris et S. Gifford. Çà et là il intercale dans son récit des gloses personnelles, des remarques de psychologie religieuse très délicates, des textes en connexion avec le document hagiographique, par exemple des fragments typiques du *Ad Martyres* de Tertullien. Chemin faisant, M. P. donne une traduction intégrale du « journal » tenu par Perpétue entre son arrestation et son supplice. « Nous avons souvent souhaité, dit M. P., de pouvoir causer avec les martyrs avant leur mort, et d'apprendre comment ils l'envisageaient : cela nous est permis grâce à ce document » (p. 178).

Dans l'article sur *Mani et le Dualisme*, M. Palmer traite en philosophe religieux de l'antagonisme entre l'humain et le divin, plutôt que de la doctrine historique de Mani. Ne lui demandons pas des précisions qu'il n'est pas dans son dessein de nous donner sur les relations entre les cosmogonies iraniennes ou sémitiques et le manichéisme classique, sur la parenté de ce dernier avec les spéculations dites gnostiques. Tout ce qu'ont révélé en cette matière les *Ecritures manichéennes* d'Alfaric et tout ce qu'a résumé le précieux petit livre récent de M. Burkitt a été, peut-être de propos délibéré, omis par M. P. comme non afférent à son sujet.

P. A.

ADOLF VON HARNACK. — *Marcion : das Evangelium vom fremden Gott*, 265 et 358* pages, Leipzig, 1921.

Diverses études ont été publiées sur Marcion au cours du XIX^e^ siècle. Elles sont toutes éclipsées par le livre de M. Harnack. Ce travail magistral décrit successivement dans Marcion : 1° l'homme (né vers 85 à Sinope ville du Pont-Euxin, venu à Rome en 139) ; 2° la doctrine (le Dieu bon dissimulé sous une enveloppe éthérée est venu en personne sur la terre pour arracher les hommes à l'empire du Créateur qui les torturait. « Lumière des nations » il a accompli son œuvre de salut tout d'abord en nous éclairant) ; 3° l'influence (énorme) ; 4° l'œuvre littéraire. C'est sur cette dernière partie que l'on va exclusivement s'arrêter ici.

L'œuvre littéraire de Marcion est double. Elle comprend un travail d'édition et un travail de rédaction personnelle. Comme éditeur Marcion a publié l'*Évangile* et l'*Apostolicon*, c'est-à-dire le recueil

Digitized by Google

des épîtres de Paul. Comme rédacteur il a écrit les *Antithèses* qu'il a placées en tête de son évangile.

L'évangile de Marcion et son édition des lettres pauliniennes ont péri. Mais plusieurs écrivains ecclésiastiques, notamment Tertullien, ont connu ces deux livres et en ont parlé. Malheureusement les renseignements qu'ils donnent offrent des lacunes lesquelles, dans le domaine des lettres pauliniennes, prennent des proportions considérables. Pourtant, si incomplets qu'ils soient, ils ont pour nous un prix immense. Naguère Zahn crut pouvoir, à l'aide de ces matériaux, procéder à un essai de reconstruction. M. Harnack a renouvelé l'entreprise de Zahn. Il a d'abord interrogé les témoins. Ceux-ci, surtout Tertullien, lui ont rapporté ce que Marcion avait mis dans divers endroits de ses livres et ce qu'il n'y avait pas mis. Là où les dépositions des témoins faisaient défaut, il a eu recours à l'induction qui lui a dit : « Marcion a dû nécessairement éliminer tel texte qui était par trop gênant pour sa doctrine ; en revanche il a sûrement gardé tel autre qui lui était franchement favorable ; enfin tel texte qui était neutre a probablement trouvé grâce à ses yeux ». Muni de ces réponses il a reconstruit l'*Évangile* de Marcion, il a reconstruit son *Apostolicon ;* cette reconstruction tantôt sûre, tantôt conjecturale il l'a menée à bien en utilisant alternativement les témoignages et l'induction.

Après avoir rétabli les deux livres édités par Marcion, M. Harnack s'est occupé de leur interprétation. Il a dit comment Marcion lui-même interprétait son œuvre et comment celle-ci doit être en réalité interprétée. Marcion prétendait avoir trouvé l'évangile et les épîtres de Paul dans un état lamentable par suite des interpolations grossières que les chrétiens judaïsants y avaient introduites. Lui, il avait rendu à ces livres vénérés leur pureté primitive, il avait fait œuvre de nettoyage. Son *Évangile* et son *Apostolicon* c'étaient donc, à l'en croire, l'évangile et le recueil des épîtres pauliniennes débarrassées de toutes les surchages qui les défiguraient aux environs de 140. Mais la réalité est tout autre. Ce que Marcion appelle l'*Évangile*, c'est l'évangile de Luc amputé des histoires de l'enfance de Jésus et de tous les textes qui contredisaient trop ouvertement la doctrine du Christ spirituel ; l'*Apostolicon* c'est un recueil qui comprend dix des épîtres pauliniennes (les quatre absentes sont les épîtres pastorales et l'épître aux Hébreux) et dans lequel lesdites épîtres n'ont été

Digitized by Google

introduites qu'après avoir subi des amputations du genre de celles qui ont été infligées à Luc. Ce que Marcion nous présente comme une œuvre de nettoyage a donc été, en fait, une œuvre de mutilation. La seule parcelle de vérité que contiennent ses prétentions est celle-ci : Marcion n'a à peu près rien ajouté à l'évangile de Luc et aux épîtres pauliniennes ; il s'est borné à éliminer de ces écrits les textes qui le gênaient, il a procédé par voie de suppression.

Les *Antithèses*, elles aussi, ont péri. Mais, d'après le portrait qu'en fait Tertullien qui en parle souvent, elles étaient une sorte de catéchisme marcionite. Elles tendaient avant tout à opposer l'Évangile à l'Ancien Testament, le Christ au Créateur. Elles faisaient aussi de l'exégèse. Elles contenaient notamment une critique des livres de Mathieu, Marc et Jean. Marcion y expliquait pourquoi, voulant rendre à l'Évangile du Christ sa pureté primitive, il s'était exclusivement attaché au nettoyage de Luc et avait laissé à l'écart les trois autres évangiles dont il n'avait pu tirer aucun parti. Ceci, dit M. Harnack, est bien sûr, car Irénée et Tertullien déclarent que Marcion a rejeté le recueil des quatre évangiles pour ne garder que l'évangile de Luc mutilé ! D'ailleurs Marcion n'a pu ignorer ce recueil qui, déjà à son époque, faisait autorité.

Je viens d'exposer la thèse de M. Harnack. Elle me paraît appeler quelques observations. Je commence par le dernier point.

La critique tient, en effet, aujourd'hui pour un dogme que le recueil de nos quatre évangiles était constitué et faisait loi aux environs de 140. Où est son motif de crédibilité ? Dans les lettres ignatiennes qu'elle place vers l'an 112 ; dans la lettre de Polycarpe à laquelle elle assigne la même date. Or les lettres ignatiennes sont des faux qui, sous la forme où nous les avons aujourd'hui, appartiennent au dernier quart du second siècle. La lettre de Polycarpe qui, sauf quelques lignes, est authentique, n'est pas antérieure à 150 ; on peut même la reculer jusqu'à 160, puisque l'ancienne chronologie, qu'on a eu tort d'abandonner, place la mort de l'évêque de Smyrne en 166. Le dogme de la critique actuelle ne repose sur rien. L'existence du canon des quatre évangiles aux environs de 140 n'est pas pour autant convaincue de fausseté ; mais elle n'est plus qu'une hypothèse dont l'utilité consistera à aiguillonner l'esprit vers de nouvelles recherches.

Irénée et Tertullien se présentent à nous tantôt comme des théo-

Digitized by Google

logiens qui exposent et motivent leurs convictions, tantôt comme des témoins qui rapportent ce qu'ils ont vu, ce qu'ils ont entendu ou ce qu'ils ont lu. Quand ils font office de témoins, ils méritent confiance car leur sincérité est absolue. Quand ils font office de théologiens, ils nous débitent sans broncher des énormités. Ils assurent, par exemple, que nos quatre évangiles sont intégralement des auteurs dont ils portent les noms et que la valeur historique de ces livres est absolue. Avec un pareil principe ils n'ont pas eu besoin d'attestations pour se persuader que Marcion s'était insurgé contre le canon des évangiles. Ils ont été inévitablement amenés à cette conviction par le raisonnement suivant qui s'est formé de lui-même dans leur esprit : « Marcion n'a pu ignorer nos quatre évangiles qui, dès le début, ont été acceptés par l'Église; il ne s'est donc attaché exclusivement à Luc qu'après avoir rejeté par un acte formel les trois autres ». Il nous importe donc de savoir à quel titre Irénée et Tertullien ont accusé Marcion de s'insurger contre le canon des évangiles. Si c'est comme théologiens, leur réquisitoire n'a aucune valeur puisqu'il n'est que la conséquence d'un préjugé. Si c'est comme témoin nous les croirons sur parole, mais quand nous aurons lu les textes dans lesquels leur déposition est consignée.

Irénée ne nous fournit ici aucun renseignement. Tertullien est moins taciturne. Voici le reproche qu'il fait à Marcion dans un endroit où il vient de parler des évangiles de Matthieu, de Marc et de Jean, IV, 5 : « On doit donc demander à Marcion pourquoi, sans s'occuper de ces évangiles *quid omissis eis*, il s'est attaché à l'évangile de Luc. N'ont-ils pas été, dès le début, dans les églises aussi bien que le livre de Luc ? Ils devaient même y être auparavant puisque, ayant pour auteurs des apôtres, ils étaient plus anciens... Donc puisqu'ils étaient, eux aussi, dans les églises, pourquoi Marcion ne s'est-il pas occupé d'eux *cur non haec... attigit*, tout comme il s'est occupé de Luc, soit pour les expurger s'ils étaient interpolés, *aut emendanda si adulterata*, soit pour les accepter s'ils étaient intègres ?.. Autant il aurait dû corriger ces livres s'ils avaient eu besoin de correction, autant il a déclaré intègres ces mêmes livres qui lui ont paru ne pas avoir besoin de correction *quae non putavit emendanda* ». Dans ce texte Tertullien nous apparaît avec le double rôle de théologien et de témoin. Comme théologien imbu de préjugés, il croit que Marcion a eu sous les yeux le texte de Matthieu, de Marc et de Jean; il

Digitized by Google

lit même dans la pensée de son adversaire, et il estime que les trois susdits évangiles ont donné à Marcion l'impression d'être irréprochables. Mais comme témoin il constate que l'hérétique a gardé un silence complet sur tous les évangiles sauf celui de Luc, *omissis, non attigit*. M. Harnack prétend que, dans ses *Antithèses*, Marcion a fait la critique de Matthieu, de Marc et de Jean. Tertullien, qui a lu les *Antithèses*, répond : « Il ne les a même pas mentionnés, *non attigit* ». Qu'on n'objecte pas les multiples endroits (II, 17; IV, 7; IV, 36; V, 14) où il accuse Marcion d'avoir supprimé l'oracle de Mathieu, V, 17 dans lequel le Christ déclare être venu pour accomplir la loi et les prophètes et non pour le détruire. Cette prétendue suppression n'en était en réalité pas une, puisque le susdit oracle n'appartient pas à l'évangile de Luc dont Marcion donnait une édition soi-disant expurgée. Le reproche immérité dont l'hérésiarque est ici l'objet ne prouve donc pas qu'il connaissait Mathieu ; il prouve simplement que Tertullien avait à sa disposition un exemplaire catholique de Luc, dans lequel le Christ déclarait n'être pas venu pour détruire la loi, c'est-à-dire un exemplaire inexact. D'autres objections analogues que je ne puis mentionner ici se résolvent de la même manière.

Marcion n'a point mentionné dans ses *Antithèses* les évangiles de Matthieu, Marc et Jean, Mais, tout en feignant de les ignorer, il aurait pu les connaître. Et il les a nécessairement connus, si le canon des quatre évangiles était formé à son époque. J'ai jusqu'ici maintenu ce canon à titre d'hypothèse. Le moment est venu de soumettre l'hypothèse à l'épreuve de la réalité.

Marcion, qui voulait régénérer le christianisme corrompu par les rêves des chrétiens judaïsants, s'est attaché à l'évangile de Luc non sans l'avoir préalablement décapité et avoir pratiqué sur lui diverses autres amputations : voilà le fait. Et voici l'hypothèse : Les trois autres évangiles avaient, auprès des chrétiens de l'an 140, la même autorité que Luc; Marcion les a connus, il les a examinés, et c'est après cet examen qu'il les a rejetés avec dédain, qu'il a même affecté de les ignorer pour s'attacher exclusivement à Luc. — Il s'agit d'accorder le fait avec l'hypothèse ou, si l'on veut, de trouver une explication à la conduite de Marcion telle qu'elle vient d'être interprétée. Tertullien n'a rien compris à ce spectacle devant lequel il

Digitized by Google

est resté ahuri (*cur non hæc quoque Marcion attigit*). Voyons si nous serons plus heureux.

Certes, dans les évangiles de Matthieu, Marc et Jean, tout n'était pas de nature à satisfaire Marcion. La généalogie par laquelle débute Matthieu était, avec les histoires de l'enfance qui la suivent, franchement inacceptable pour l'apôtre du Christ spirituel. L'ennemi de l'Ancien Testament ne pouvait admettre les références bibliques qui reviennent si souvent dans les récits, ni laisser dire au Christ qu'il était venu pour accomplir la loi et les prophètes. Enfin les pleins pouvoirs octroyés par le Christ à Pierre (XVI, 18) puis aux apôtres (XVIII, 18) devaient remplir d'indignation le grand contempteur des Douze. D'autre part, Jean devait causer à Marcion le même malaise quand il célébrait le Verbe créateur, quand il enseignait la résurrection des corps ou qu'il rapportait la haute investiture dont Pierre avait été honoré. Oui il y avait dans Matthieu, dans Marc et dans Jean des choses désagréables pour le réformateur du christianisme. Mais aussi que de richesses ces trois évangiles contenaient ! Le Christ qui marche sur les eaux (*Mt.* XIV, 25 ; *Mc.*, VI, 48; *Jo.* VI, 19), qui est déjà ressuscité quand l'ange lève la pierre du tombeau (*Mt.* XXVIII, 2), qui déclare n'avoir rien de commun avec Marie (*Jo.* II, 4), ne pas être de ce monde (VIII, 23), et dont la nourriture est l'accomplissement de la volonté de Dieu (IX. 33), ne ressemble-t-il pas étonnamment au Christ spirituel ? Le Christ qui dit : « Moi et mon Père nous sommes une seule chose » (X, 30) ; « Celui qui m'a vu a vu le Père » (XIV, 9) ne parle-t-il pas exactement comme s'il était le Dieu suprême ? Et ces textes ne sont rien auprès de la scène de Césarée de Philippe (*Mt.* XVI, 23 ; *Mc.* VIII, 33) où nous lisons : « Arrière, Satan, tu m'es scandale, car tu n'as pas le sens des choses de Dieu » ; rien auprès du discours de la montagne (*Mt.* V, 21-43) où le Christ, dans un contraste d'une solennelle grandeur, rapporte cinq fois les prescriptions de la loi mosaïque et cinq fois leur oppose sa propre loi : « Il a été dit aux anciens... mais moi je vous dis... ». Quand on a lu ces véhémentes formules, on se demande inévitablement, et l'on n'arrive pas à voir, ce que le Christ aurait dit de plus s'il avait voulu renier Pierre qui ici représente les Douze, s'il avait voulu abolir la morale mosaïque. Et le *Dictum est antiquis* du discours de la montagne résonne comme un écho des *Antithèses*.

Digitized by Google

Revenons maintenant à Marcion. Puisque, dans l'hypothèse que nous discutons, il avait devant lui quatre évangiles également autorisés, il devait les garder tous quatre, quitte à faire sur eux les opérations chirurgicales qui lui auraient paru utiles et possibles. Cette attitude était la seule pratique. Si pourtant il se croyait de taille à heurter de front les préjugés et à ne tenir compte que des principes, il devait extraire des quatre évangiles tout ce qui était conforme à la doctrine du Christ spirituel et, avec ces extraits, composer un nouvel évangile dans lequel auraient pris place les neuf dixièmes de notre Jean actuel, la moitié du discours de la montagne quelques lambeaux des synoptiques, comme la marche du Christ sur les eaux, la Transfiguration, la condamnation de Pierre, etc. Cette attitude nous eût paru sans doute très audacieuse; mais du moins, nous l'aurions comprise parce qu'elle aurait été logique. Ce que nous ne comprenons pas, c'est qu'il ait adopté un évangile et traité les autres comme inexistants. Il y a là pour nous un mystère, et nous restons tout aussi étonnés que l'a été Tertullien.

Notre étonnement redouble quand nous voyons sur quel livre son choix s'est fixé. Si, pour une raison inexplicable, il se croyait obligé de s'attacher à l'un des quatre évangiles du canon à l'exclusion de tous les autres, le bon sens le plus élémentaire lui prescrivait de prendre celui qui, avec le minimum de frais, lui donnerait le maximum de rendement. Or, sans nul doute possible, l'évangile de Jean réalisait au plus haut degré ces deux conditions. Là, la récolte était magnifique. Quant aux frais, ils se réduisaient à la suppression d'une cinquantaine de versets : un jeu pour l'homme qui allait supprimer des chapitres entiers de Luc! Marcion devait confisquer Jean.

Par quelle étourderie a-t-il laissé échapper ce butin royal?

N'ayant pas su mettre Jean à profit, Marcion devait se rabattre sur Matthieu. La marche du Christ sur les eaux; la réprobation de Pierre et des Douze dans la personne de Pierre; surtout le *Dictum est antiquis* qui est comme une miniature des *Antithèses*, étaient des joyaux du plus haut prix. Marcion devait faire comme l'homme de la parabole qui, ayant trouvé un trésor dans un champ, acheta le champ pour avoir le trésor. Il devait acheter le champ, je veux dire adapter Matthieu à ses fins. Et, pour cela, il n'avait qu'à faire sauter quelques chapitres, lui qui allait être obligé d'appliquer plusieurs cartouches de dynamite à Luc. Mais non : comme il avait laissé

Digitized by Google

échapper Jean, il a aussi laissé échapper Matthieu. Il n'a même pas su utiliser Marc qui lui offrait la marche sur les eaux, la réprobation de Pierre, et qu'il pouvait s'approprier presque sans aucun frais, puisque là il n'y avait ni généalogie ni histoires de l'enfance à supprimer. De tous les évangiles Luc est le seul qui ne rapporte pas la marche sur les eaux ; et, de tous les synoptiques, il est le seul à ne pas mentionner la réprobation de Pierre. C'est chez lui que se trouve le minimum de rendement avec le maximum de frais. Et c'est sur lui que se sont portées les préférences de Marcion ! A-t-on jamais vu pareil exemple d'aveuglement et d'extravagance ?

Renonçons à une hypothèse qui nous conduit à l'absurde. Non ce n'est pas une préférence insensée qui a poussé Marcion vers Luc, c'est la nécessité. Il a pris ce qu'il a trouvé, il n'avait pas le choix. L'église romaine, à l'époque où il y fit son entrée, loin d'accepter comme une autorité la collection des quatre évangiles, ne connaissait même pas quatre évangiles. Matthieu et Marc lui étaient étrangers. Non moins étranger lui était Jean dont la première rédaction s'élaborait alors en Asie à l'insu de Marcion. Luc seul avait cours chez elle ; seul il était reçu, il était lu. Obligé de s'adapter à la mentalité romaine, Marcion a pris Luc ; il a donné de Luc une édition qu'il a appelée *l'Evangile* ; il y a ajouté dix lettres de Paul qu'il a groupées sous le titre d'*Apostolicon*.

Parlons maintenant de ces deux livres et essayons de savoir ce qu'a été le travail de l'éditeur. Tertullien, qui avait sous les yeux le texte de Marcion et qui pouvait le comparer au texte catholique, remarqua que souvent des phrases et parfois même des morceaux entiers du texte catholique faisaient défaut dans le texte marcionite. Il conclut que l'hérésiarque avait supprimé tout ce qui était par trop embarrassant pour lui. Ce verdict, que la tradition a accepté et auquel M. Harnack donne, lui aussi, son adhésion se résume, comme je l'ai dit plus haut, en ces mots : Marcion n'a, sauf de rares exceptions, rien ajouté au texte qui existait de son temps, il ne l'a pour ainsi dire pas déformé, mais il l'a mutilé ; il a procédé à ses éditions par la méthode d'élimination. Que vaut ce verdict ?

Considéré du point de vue utilitaire il a une valeur apologétique incomparable. Grâce à lui, en effet, l' « Evangile » de Marcion et son « Apostolicon » sont comme des fenêtres d'où nous pouvons voir ce

Digitized by Google

qu'était l'évangile de Luc, ce qu'étaient dix des épîtres pauliniennes avant 140. Luc et les dix épîtres nous disent : « Vous voyez dans quel état Marcion nous a mis en 140. La veille du jour où il a porté sur nous sa hache sacrilège, nous possédions naturellement ce qu'il nous a laissé ; nous possédions de plus ce qu'il nous a enlevé et, pour savoir ce qu'il nous a enlevé, vous n'avez qu'à interroger Tertullien et Épiphane dont quelques autres docteurs compléteront ensuite les informations ». Reste à savoir si ce verdict si utile est vrai.

Il s'appuie sur deux postulats. Tout d'abord il suppose que les exemplaires marcionites dont Tertullien et Épiphane disposaient, reproduisaient exactement le travail de Marcion sans aucune addition postérieure. Or voici ce que Tertullien lui-même nous dit en parlant de l'évangile de Marcion (IV, 5) : « Ses disciples le corrigent tous les jours, *quotidie reformant illud* ». Donc les marcionites réformaient sans scrupule l'œuvre du maître pour l'adapter aux besoins de la polémique, et Tertullien a connu leurs retouches. Les a-t-il connues toutes ? Aucune ne lui a-t-elle échappé surtout parmi celles qui avaient trente ou quarante ans d'existence ? Qui le croira ? Au contraire, il a dû maintes fois lui arriver d'être induit en erreur par son manuscrit et d'attribuer au maître ce qui était l'interpolation d'un disciple ? Pour tout dire, nous sommes avertis par Tertullien lui-même de nous défier du premier postulat.

J'arrive au second. Il suppose que le texte catholique de l'époque de Tertullien (environs de l'an 200) était identique au texte catholique de l'époque de Marcion et n'avait fait aucune acquisition nouvelle. S'il venait à s'écrouler, sa chute aurait des conséquences de la plus haute gravité. Or, vers 180, nous entendons Celse (*Contra Celsum*, II, 27) accuser les chrétiens de « changer le texte de l'évangile, trois et quatre fois ou même davantage afin d'échapper aux objections qui leur sont faites ». Sans doute Origène répond que les hérétiques sont seuls à commettre ce crime qui est inconnu chez les vrais chrétiens. Mais Origène écrit en 249, c'est-à-dire à une époque où le canon du Nouveau Testament était fixé dans ses lignes essentielles et où, par conséquent, les catholiques ne touchaient plus aux textes des évangiles et des épîtres pauliniennes réputés sacrés. Sa réponse, dont le bien-fondé doit être admis, laisse donc intacte l'accusation de Celse qui est de celles qu'on n'invente pas. En 249 les catholiques n'osaient pas interpoler les évangiles et les épîtres

Digitized by Google

pauliniennes. Seulement, vers 180 et surtout vers 160, ils n'avaient pas le même scrupule; et c'est la seule chose qui importe ici.

Les deux postulats sur lesquels on s'appuie pour dire que Marcion s'est borné à amputer les évangiles de Luc et dix des épîtres pauliniennes se sont effondrés sous nos yeux. Ce fait amène à sa suite une conséquence qui est celle-ci : M. Harnack a droit à nos remerciements pour nous avoir restitué l'*Evangile* de Marcion et son *Apostolicon*, mais ces deux livres ne peuvent à aucun degré être considérés comme les témoins de l'évangile de Luc et de dix des épîtres pauliniennes avant 140. Si donc l'un de nous remarque que tel passage de l'évangile ou des épîtres a un relent prononcé de marcionisme, il ne devra pas dire : « Ce texte ayant été recueilli par Marcion dans ses livres existait nécessairement avant 140, et mon expérience personnelle doit se soumettre au principe ». Il dira, au contraire : « Ce texte étant sûrement marcionite vient de Marcion, et le principe doit plier devant le fait ». En revanche si nous rencontrons dans l'un ou l'autre des livres de Marcion un texte dont l'objectif est sûrement de combattre le marcionisme, nous dirons, sans tenir aucun compte du principe : « Cet intrus a été mis là, non par Marcion, mais par ses adversaires ».

Depuis une vingtaine d'années, les critiques indépendants s'accordent à reconnaître que les versets de l'épître aux Romains XVI, 25-27 sont de provenance marcionite, et M. Harnack a signalé dans ces mêmes versets une surcharge catholique. De part et d'autre on n'a tenu compte que de l'évidence. Sans doute, dans ce cas particulier, l'*Apostolicon* n'a élevé aucune objection; mais j'imagine qu'on aurait négligé ses protestations s'il en avait élevé.

En terminant je note que les interpolations eurent pour agents ordinaires les transfuges des deux églises. Un ministre du Christ spirituel découragé par l'austérité de la morale marcionite passait à l'église catholique. Il y apportait son exemplaire de l'*Evangile* et de l'*Apostolicon*; il le lisait devant ses nouvelles ouailles qui restaient émerveillées devant les oracles sublimes auxquels on les initiait et qui les acceptaient sans la moindre hésitation (comparer l'engouement avec lequel les pieux fidèles se jettent aujourd'hui sur toutes les dévotions nouvelles). En revanche un catholique, dans un accès de ferveur, passait au marcionisme. Il apportait avec lui un exemplaire catholique de l'Evangile de Luc et des épîtres pauliniennes.

Digitized by Google

Et, devenu ensuite marcionite, il imposait cet exemplaire a sa communauté.

Henri DELAFOSSE.

HERMANN RASCHKE. — *Die Werkstaff der Markuseranglisten*, 330 p., Iena, 1924.

Ce livre comprend deux parties. La première étudie l'origine de l'évangile de Marc. La seconde nous apprend comment nous devons l'interpréter.

L'auteur estime que notre évangile de Marc, sauf de menues surcharges, est l'œuvre de Marcion. Du même coup il rejette l'opinion qui jusqu'ici avait été admise et d'après laquelle Marcion avait composé son évangile en mutilant Luc. Quelles sont ses preuves ?

La première est tirée du silence de Justin qui, dans sa grande apologie, parle avec horreur de Marcion mais ne l'accuse pas d'avoir mutilé un évangile. — Cet argument, s'il prouve quelque chose, prouve surtout que Marcion n'a point rejeté l'incarnation du Christ, puisque Justin ne lui fait aucun reproche sur ce point. L'auteur accepte-t-il cette conséquence ? L'a-t-il même prévue ?

La seconde preuve est empruntée à Irenée qui dit que les docètes de son temps utilisaient l'évangile de Marc, et dont les renseignements sur l'évangile de Marcion conviennent parfaitement à l'evangile de Marc — Voici la vérité. Irénée dit, en toutes lettres, que Marcion a mutilé l'évangile de Luc de manière à le reduire à une « parcelle » d'évangile, et que son évangile, à lui Marcion, consiste dans ce résidu qui ne comprend ni les histoires de l'enfance ni beaucoup des enseignements du Seigneur. Tout commentaire me paraît superflu. Après cela que les docètes aient utilise l'évangile de Marc, c'est une affaire tout autre et dont on n'a pas le droit de conclure que l'évangile de Marc a été composé par Marcion.

La troisième preuve est fournie par Hippolyte qui, dans les *Philosophumena*, dit que l'évangile de Marc a été mutilé par Marcion. — Hippolyte parle comme Irénée dans le résumé du *Syntagma* qu'on lit à l'appendice des *Prescriptions* de Tertullien. Il dit, en effet, ceci en parlant de Marcion : « Solum evangelium Lucae, nec tamen totum recipit ». On tient généralement pour une distraction l'assertion

Digitized by Google

qu'il émet dans les *Philosophumena*. En tout cas, même dans ce texte où il accuse Marcion d'avoir mutilé Marc, Hippolyte ne patronne pas la théorie de l'auteur qui voit dans Marc l'œuvre même de de Marcion additionnée de très légères surcharges.

J'arrive à Tertullien et à Épiphane. Ici l'auteur a dépensé une somme de travail considérable pour embrouiller la question. Je dois dire qu'il n'a pas réussi. Malgré les sophismes qu'il a entassés, la question reste claire pour tous ceux qui ont lu le livre IV du traité *Contre Marcion* et l'hérésie XLII du *Panarion*. Tertullien et Épiphane ont eu entre les mains un évangile de Luc mutilé; ce livre faisait autorité dans les communautés marcionites; dans ces mêmes communautés il était considéré comme l'œuvre de Marcion. Ces trois points sont au-dessus de toute contestation possible, et ce serait perdre son temps que de s'arrêter à les prouver.

J'ai dit que la seconde partie du livre nous apprend à interpréter les récits de l'évangile de Marc. Voici un exemple de la manière de l'auteur emprunté au récit de la guérison de la belle-mère de Pierre (p. 140). Je traduis littéralement : « L'évangéliste semble dire que Jésus se borne à quitter la synagogue pour aller tout près de là dans la maison de Simon. Mais la « maison de Simon » est une fiction qui désigne un autre endroit situé sur le prolongement de la route de Capharnaum à Bethsaïde au sud-ouest de la rive du lac. Dans la maison de Simon nous trouvons sa belle-mère. Cette mention de la belle-mère est surprenante. Ni le père de Simon ni sa femme ne sont mentionnés; seule sa belle-mère l'est. Et puis Jésus est consulté pour un cas de fièvre. Le récit qui, en soi, est invraisemblable, est pragmatique. Dans la langue araméenne la belle-mère est désignée par le mot « chamatha » et la fièvre par le mot « chamta » ... Tibérias, avant d'être ... dédiée à Tibère, s'appelait à cause de ses sources d'eau chaude « Chamata » ... Derrière la belle-mère se cache la ville de Chamata-Tibérias... Le contenu du morceau est donc l'évangélisation de Tibérias sous le symbole de la guérison d'une belle-mère malade de la fièvre... »

Toutes les dissertations de l'auteur sont à l'avenant.

Henri DELAFOSSE.

Digitized by Google

Et, devenu ensuite marcionite, il imposait cet exemplaire à sa communauté.

Henri DELAFOSSE.

HERMANN RASCHKE. — *Die Werkstaff der Markusevangelisten*, 330 p., Iena, 1924.

Ce livre comprend deux parties. La première étudie l'origine de l'évangile de Marc. La seconde nous apprend comment nous devons l'interpréter.

L'auteur estime que notre évangile de Marc, sauf de menues surcharges, est l'œuvre de Marcion. Du même coup il rejette l'opinion qui jusqu'ici avait été admise et d'après laquelle Marcion avait composé son évangile en mutilant Luc. Quelles sont ses preuves ?

La première est tirée du silence de Justin qui, dans sa grande apologie, parle avec horreur de Marcion mais ne l'accuse pas d'avoir mutilé un évangile. — Cet argument, s'il prouve quelque chose, prouve surtout que Marcion n'a point rejeté l'incarnation du Christ, puisque Justin ne lui fait aucun reproche sur ce point. L'auteur accepte-t-il cette conséquence ? L'a-t-il même prévue ?

La seconde preuve est empruntée à Irénée qui dit que les docètes de son temps utilisaient l'évangile de Marc, et dont les renseignements sur l'évangile de Marcion conviennent parfaitement à l'évangile de Marc. — Voici la vérité. Irénée dit, en toutes lettres, que Marcion a mutilé l'évangile de Luc de manière à le réduire à une « parcelle » d'évangile, et que son évangile, à lui Marcion, consiste dans ce résidu qui ne comprend ni les histoires de l'enfance ni beaucoup des enseignements du Seigneur. Tout commentaire me paraît superflu. Après cela que les docètes aient utilisé l'évangile de Marc, c'est une affaire tout autre et dont on n'a pas le droit de conclure que l'évangile de Marc a été composé par Marcion.

La troisième preuve est fournie par Hippolyte qui, dans les *Philosophumena*, dit que l'évangile de Marc a été mutilé par Marcion. — Hippolyte parle comme Irénée dans le résumé du *Syntagma* qu'on lit à l'appendice des *Prescriptions* de Tertullien. Il dit, en effet, ceci en parlant de Marcion : « Solum evangelium Lucae, nec tamen totum recipit ». On tient généralement pour une distraction l'assertion

Digitized by Google

qu'il émet dans les *Philosophumena*. En tout cas, même dans ce texte où il accuse Marcion d'avoir mutilé Marc, Hippolyte ne patronne pas la théorie de l'auteur qui voit dans Marc l'œuvre même de de Marcion additionnée de très légères surcharges.

J'arrive à Tertullien et à Épiphane. Ici l'auteur a dépensé une somme de travail considérable pour embrouiller la question. Je dois dire qu'il n'a pas réussi. Malgré les sophismes qu'il a entassés, la question reste claire pour tous ceux qui ont lu le livre IV du traité *Contre Marcion* et l'hérésie XLII du *Panarion*. Tertullien et Épiphane ont eu entre les mains un évangile de Luc mutilé; ce livre faisait autorité dans les communautés marcionites; dans ces mêmes communautés il était considéré comme l'œuvre de Marcion. Ces trois points sont au-dessus de toute contestation possible, et ce serait perdre son temps que de s'arrêter à les prouver.

J'ai dit que la seconde partie du livre nous apprend à interpréter les récits de l'évangile de Marc. Voici un exemple de la manière de l'auteur emprunté au récit de la guérison de la belle-mère de Pierre (p. 140). Je traduis littéralement : « L'évangéliste semble dire que Jésus se borne à quitter la synagogue pour aller tout près de là dans la maison de Simon. Mais la « maison de Simon » est une fiction qui désigne un autre endroit situé sur le prolongement de la route de Capharnaum à Bethsaïde au sud-ouest de la rive du lac. Dans la maison de Simon nous trouvons sa belle-mère. Cette mention de la belle-mère est surprenante. Ni le père de Simon ni sa femme ne sont mentionnés; seule sa belle-mère l'est. Et puis Jésus est consulté pour un cas de fièvre. Le récit qui, en soi, est invraisemblable, est pragmatique. Dans la langue araméenne la belle-mère est désignée par le mot « chamatha » et la fièvre par le mot « chamta » ... Tibérias, avant d'être ... dédiée à Tibère, s'appelait à cause de ses sources d'eau chaude « Chamata » ... Derrière la belle-mère se cache la ville de Chamata-Tibérias... Le contenu du morceau est donc l'évangélisation de Tibérias sous le symbole de la guérison d'une belle-mère malade de la fièvre... »

Toutes les dissertations de l'auteur sont à l'avenant.

Henri DELAFOSSE.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

W. O. E. Oesterley. — *The sacred Dance*, Cambridge, University Press, 1923, in-12, x-234 p.

Depuis longtemps on a observé que la danse avait dans l'antiquité un caractère religieux et qu'elle le conserve encore de nos jours chez beaucoup de sauvages. Oesterley l'étudie de ce point de vue en un petit volume d'une information solide et d'une présentation très claire et méthodique. Il essaie d'abord de reconstituer l'idée que s'en faisaient les hommes préhistoriques d'après celle que s'en forment encore aujourd'hui certaines tribus polynésiennes, qui semblent plus proches de la mentalité primitive. Puis il montre que la danse sacrée joua un rôle considérable et particulièrement instructif dans la religion d'Israël. Enfin il en examine sucessivement les formes principales, pour montrer comment chacune à diverses époques et en divers pays garde la marque très nette de son origine archaïque. Nous voyons ainsi défiler devant nous les danses processionnelles, les danses circulaires, les danses extatiques, les danses saisonnières, les danses triomphales, les danses nuptiales, les danses funéraires. L'exposé, toujours vivant et limpide, abonde en rapprochements curieux et suggestifs. Comme il est l'œuvre d'un bibliste, il intéressera particulièrement tous ceux de ses lecteurs qui se sont voués à l'étude de l'Ancien Testament.

Prosper Alfaric.

H. W. Schomerus. — *Sivaitische Heiligenlegenden*, Iena Diederich, 1925, in-8°, xxxi-306 p.

Dans la collection bien connue des *Religiöse Stimmen der Völker*, dirigée par Walter Otto, M. Schomerus avait déjà publié un premier volume de *Texte zur Gottesmystik des Hinduismus*, contenant un recueil de poésies religieuses. Il en donne maintenant un second, consacré à des Vies de saints adorateurs de Civa. Ces Vies sont extraites de deux recueils tamouls, qui semblent avoir été écrits vers le xiie siècle. Elles sont certainement légendaires. Mais leurs

Digitized by Google

légendes sont, en un sens, plus vraies que l'histoire, parce qu'elles reflètent l'idéal spirituel d'une masse considérable de croyants répandus dans tout le sud de l'Inde. Elles contrastent avec les récits hagiographiques des textes plus anciens rédigés en sanscrit. Ceux-ci présentaient leurs héros mythiques comme des ancêtres prodigieux dont les exploits en imposaient aux dieux eux-mêmes et qui d'ailleurs étaient mal vus par eux. Les Saints tamouls se font remarquer plutôt par la piété dont ils font preuve à l'égard de Civa. Ils ne vivent que pour leur dieu, n'ayant d'autre souci que d'obtenir sa faveur et ils comptent pour cela sur sa bonté accueillante plutôt que sur leurs œuvres propres. Ils sentent, parlent et agissent presque en Chrétiens. Par là ils offrent pour nous un intérêt spécial. Ils montrent comment les religions les plus dissemblables sont régies, au cours de leur évolution, par des lois uniformes.

Prosper ALFARIC.

Alfred GUILLAUME. — *The traditions of Islam, an Introduction to the study of the Hadith Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1924, in 8°, 184 p.

Dans la vie de l'Islam, la Tradition est inséparable de l'Ecriture. Elle l'explique et la précise. A l'occasion elle en atténue discrètement le danger. Surtout elle la complète et permet de répondre à maintes questions qui ne sont point posées dans le Coran. Aussi s'est-elle constituée de bonne heure, dès le temps de Mahomet, et elle n'a cessé depuis lors de s'enrichir et de se transformer, pour répondre aux besoins changeants de ses adeptes. Or son histoire est assez mal connue. M. Alfred Guillaume a voulu en tracer une esquisse sommaire à l'usage du public cultivé qui s'intéresse aux questions musulmanes. Il montre donc en quelques traits rapides comment s'est formée et développée une littérature fort riche qui s'appliquait à recueillir les survivances orales de l'enseignement du prophète. Puis il donne quelques exemples caractéristiques des résultats ainsi obtenus par l'Islam. Un chapitre intéressant explique comment la figure de Mahomet s'est progressivement idéalisée. Un autre s'attache à montrer que les textes évangéliques ont été ici souvent mis à profit et que d'une manière générale la tradition chrétienne a été souvent exploitée par l'Islam. Cette partie du livre sera lue avec un intérêt spécial. L'ensemble de l'exposé est d'ailleurs fort instructif. Il aide à mieux comprendre non pas seulement la vie intérieure de l'islamisme, mais encore celle du Christianisme et en général de toutes les religions qui s'appuient sur un texte sacré.

Prosper ALFARIC.

Digitized by Google

D. S. Blondheim. — *Les parlers judéo-romans et la Vetus latina.* Paris, E. Champion, 1925. Un vol. in-8° de CXXXVIII-247 pages.

M. S. B. a fait précéder d'une introduction très importante le vocabulaire comparatif des parlers romans des Juifs au moyen âge qui forme le corps de ce volume. Cette introduction a d'abord pour objet de fournir des preuves, surtout d'ordre historique, d'une tradition linguistique, ininterrompue depuis l'antiquité, chez les Juifs; mais M. S. B. entend établir en outre les probabilités en faveur d'une influence linguistique de la synagogue sur l'Eglise latine naissante. Il est remarquable en effet que les traductions bibliques dues aux Juifs au moyen âge aient employé un vocabulaire qui dérivait de la Bible grecque, mais aussi que ce vocabulaire présente des accords frappants avec celui de l'ancienne Bible latine, la *Vetus latina* ou *Itala* : simples coïncidences, occasionnées par la traduction, plus ou moins contemporaine, en latin vulgaire de la Septante ou de ses révisions ? Preuves d'une influence chrétienne sur les Juifs ? Preuves d'une influence juive sur les chrétiens? C'est de cette dernière hypothèse que le livre de M. S. B. tend à démontrer la plausibilité — et cela nous vaut, de la part du savant philologue de John Hopkins University, une magistrale étude sur la tradition scripturaire dans l'Israël occidental. M. S. B. voit d'ailleurs à cette étude un prolongement considérable pour l'histoire du christianisme : elle aboutit à montrer que les vues de M. Deissmann, qui fait au judaïsme la part assez belle dans le développement du christianisme occidental, sont plus acceptables que celles de M. Harnack qui considère le rôle des Juifs dans l'Ouest comme très modeste... La Vulgate n'est qu'une révision, parfois superficielle, de la *Vetus latina* ; par la Vulgate est entré, au dire de M. S. B., un fort élément biblique dans notre vocabulaire — et sans doute aussi dans notre sensibilité moderne.

P. Alphandéry.

Carlos F. Melo. — *Hermès.* Buenos Aires, Espiasse et Cie, 1925, un vol. in-12 de 245 pages.

M. Carlos F. Melo est un très distingué professeur de l'Université de Buenos Ayres. Esprit des plus ouverts, il juge que le devoir de tout homme cultivé est d'accueillir à la fois les plus hautes intuitions de la poésie et de la pensée, « la rumeur sacrée de la fontaine de Dodone », — et le souci des problèmes que pose son époque. Il prêche d'exemple : son livre renferme quatre essais, et ils sont consacrés à Berthelot, à Dante, à Camoens, à la question de la paix universelle; disons d'ailleurs que, dans l'esprit de M. C. F. M. Dante et Camoens ne sont guère moins actuels que la chimie cons-

Digitized by Google

tructive ou que les idées du Président Wilson. La leçon de vie intérieure que donne la *Commedia* à l'homme moderne, la leçon d'énergie que les *Lusiadas* continuent à adresser à la race ibérique, c'est le thème que, sans déclamation, M. C. F. M. fait ressortir de ses études, d'ailleurs précises autant que brillantes.

P. A.

C. Bonavia. — *Santita del nostro tempo.* — n° 22-23 des *Quaderni di Bilychnis*. — Rome, Publication de la Revue *Bilychnis*, 1925. Un fasc. de 139 p. in-8°.

M. C. B. est de ceux qui reconnaissent à notre temps une sainteté qui lui est propre; car le tort est, lorsque notre époque réclame des saints, de les réclamer conformes à un idéal qui n'est plus celui de l'âge actuel. « *Pourquoi donc faites-vous des prêtres — quand vous en avez parmi vous?* » disait Hugo. Les « prêtres » ou pour mieux dire : les « saints » de notre temps, M. C. B. nous les laisse à découvrir : il nous dirige seulement vers quelques grands problèmes et quelques figures caractéristiques de la pensée religieuse — ou irréligieuse — de notre temps : les tendances mystiques dans le Protestantisme, les positions actuelles du judaïsme vis-à-vis du catholicisme, Soloviefl, Guyau, Lambruschini, Giuliotti, Buonaiuti, Papini, etc. L'article qu'il consacre à la retentissante *Vita di Cristo* et à son auteur est d'une mesure et d'une pénétration qui consolent des creuses louanges dont on accabla ce livre creux. M. C. B., non sans malice, remarque combien M. Papini qui s'est posé en fléau de l'école critique lui doit en fait sitôt qu'il a à se prononcer dans certaines questions délicates, exégétiques ou théologiques.

P. A.

Abbé Joseph Dedieu, docteur ès-lettres. — *Histoire politique des protestants français, 1715-1794* (Paris, Gabalda, 1925, 2 vol. in-12 de xv-422 et iv-375 pages : prix : 25 fr. les 2 vol.). — L'étude de la vie intérieure des églises protestantes en France ne formant point le sujet de cet ouvrage, l'auteur se tenant, comme d'ailleurs l'indique le titre, aux seuls faits où se trouvent impliquées les relations de la monarchie avec le protestantisme, ces deux volumes, envoyés à la Revue, ne rentrent pas dans son objet. Nous ne pouvons que les signaler comme importants, solidement fondés sur des sources d'archives.

A. Houtin.

Digitized by Google

Abbé J. MONTI. — *Manuel international des organisations catholiques* (Paris, Editions Spes, 1924, in-8°, XIX-338 p. ; prix : 20 fr.). — Publication de « l'Office international des organisations catholiques » créé à Rome en 1921 pour être un centre d'union, d'étude, d'informations et de documentation, de propagande, d'action internationale ; il y a cinq éditions : française, allemande, anglaise, espagnole et italienne. Le Manuel donne plus de cinq cents notices sur des organisations diverses, composées principalement de laïcs. Dix-sept d'entre elles sont internationales. La plus puissante et la plus connue est sans doute la « Société de Saint-Vincent de Paul » fondée à Paris en 1833, et qui compte aujourd'hui, dans le monde entier, environ 150.000 membres, répartis en 9.000 conférences. Le livre se termine par un appendice de 45 pages sur les « Universités Catholiques libres ».

A. H.

J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de Théologie de Lyon. — *L'Ordre et les ordinations. Etude de théologie historique* (Paris, Gabalda, 1925, in-12, 272 pages ; prix : 8 francs). — « Ce livre n'est pas un traité didactique ni suffisant du sacrement de l'ordre », déclare l'auteur ; il y a seulement « fait entrer un certain nombre de renseignements anciens et nouveaux, scripturaires, historiques, liturgiques ou autres, pouvant intéresser surtout les ordinands et les prêtres, et mettre en lumière, avec le fond traditionnel, les vicissitudes qu'a traversées la pratique des ordinations ». Ecrit pour les séminaires et le clergé, le livre repose sur des postulats théologiques, mais la théologie de l'auteur est si modérée et son érudition si estimable que l'étude peut être consultée avec profit par tous ceux qu'intéressent l'histoire de ce sacrement. On pourra aussi consulter avec profit sur ce livre quelques remarques publiées dans *L'Ami du clergé* du 13 novembre 1924.

A. H.

Digitized by Google

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Le Comte Goblet d'Alviella. — Au moment où s'ouvrait le plus récent Congrès d'Histoire des Religions (octobre 1923), le comte Goblet d'Alviella saluait « tous ceux qui ont abordé l'histoire des religions dans un esprit de sincérité et de liberté » et qui, depuis un demi-siècle, sont devenus légion. Il nommait avec reconnaissance « les principaux initiateurs de ce mouvement qui sera une des gloires du XIX^e^ siècle », en particulier ceux qui, les premiers, ont contribué à lui faire une place dans l'enseignement public : en France, les Albert Réville et les Maurice Vernes ; en Hollande, les Tiele et les Chantepie de la Saussaye ; en Angleterre, les Max Müller et les conférenciers des Hibbert Lectures ; en Italie, les Labanca et les de Gubernatis. « Cette première génération d'hiérographes a presque disparu.... » ; de cette première génération, à qui nous devons une si ardente gratitude, le comte Goblet d'Alviella était un des représentants, le dernier peut-être et certes l'un des plus vénérés. Le brutal accident qui, le 9 septembre, a mis fin à une existence dont l'âge avait à peine amoindri l'activité, nous prive d'un grand témoin d'une époque héroïque de nos études : Son très distingué successeur dans la chaire d'histoire des religions à l'Université de Bruxelles, notre collaborateur M. R. Kreglinger, a défini excellemment l'œuvre d'initiation scientifique accomplie par M. Goblet d'Alviella : « A l'époque où il publia ses premiers travaux, l'histoire des religions existait à peine. On ne l'enseignait nulle part ; on en contestait la possibilité ». Au grand mouvement scientifique qui dans les cinquante dernières années du XIX^e^ siècle, fit prendre aux études sur le passé religieux une ampleur critique exceptionnelle, le comte Goblet d'Alviella apporta une contribution de premier ordre : « elle excelle par l'étendue de l'information, elle puise à toutes les sources, s'alimente aux croyances des peuples de l'antiquité, au rituel des tribus sauvages, aux religions des nations les plus cultivées d'aujourd'hui ; elle use de toutes les méthodes, de la méthode historique qui situe chaque fait dans son milieu, de la

Digitized by Google

méthode comparée qui le rapproche de tous les faits similaires relevés ailleurs et dégage de cette confrontation des lois générales d'évolution. S'élevant au-dessus des controverses où l'une de ces méthodes est exaltée au détriment de l'autre, le comte Goblet montre la nécessité de les associer et de les compléter l'une par l'autre » (*Le Flambeau*, Bruxelles, 1926, tir. à part, p. 4 et 5). C'est pour lui, en considération de son éminente autorité morale et scientique que fut créée, en dépit de bien des résistances, la chaire d'histoire des religions à l'Université de Bruxelles. Il l'occupa sans que jamais son enseignement eût rien d'agressif à l'égard de partis et d'idées qu'il retrouvait sur de nombreux champs de lutte. Au soir de sa vie, il pouvait se rendre ce beau témoignage : « Il y a un quart de siècle, j'écrivais dans la préface de mon premier ouvrage relatif a l'histoire religieuse : « Quand on est intimement mêlé dans son pays à la lutte des fractions politiques, il y a une certaine jouissance à se transporter dans une atmosphère plus calme et plus sereine où l'on puisse s'exprimer sans les arrière-pensées ni les partis-pris des polémiques électorales et parlementaires ». Ce sentiment est, plus que jamais, le mien : s'il est une notion qui s'est affermie au cours de ma carrière, c'est qu'il est à la fois possible et nécessaire de tracer une ligne de démarcation entre les travaux de propagande où l'on s'efforce avant tout d'entraîner des convictions, et les travaux de science où l'on se propose simplement de chercher la vérité. »

Il suffirait de jeter un coup d'œil sur la liste des quelque quatre-vingts travaux, s'étendant sur trente-cinq années, qu'il a réunis peu avant la guerre en trois gros volumes (*Croyances, rites, institutions*, Paris, Geuthner, 1911), pour se faire une idée de la quantité et de la variété du labeur fourni par cet homme que rien, dans l'histoire de la pensée religieuse, même de la plus ancienne, *a fortiori* de la plus actuelle, n'a laissé indifférent. Longtemps vice-président du Sénat de Belgique (il fut ministre d'Etat pendant la guerre et chargé d'importantes missions par son gouvernement), l'un des chefs les plus actifs du parti libéral belge, membre et souvent président de sociétés savantes ou d'éducation morale auxquelles li apportait non seulement le précieux appui de son nom, mais un concours effectif et original, le comte Goblet laisse, en dehors d'un nombre infini d'articles et de publications d'actualité historique, philosophique, sociale, quelques maîtres livres auxquels sa méthode indépendante et l'étendue de son information assurent une utilité durable. Ils resteront en outre comme des documents de premier ordre sur des époques successives du progrès de nos disciplines dans le dernier tiers du XIX^e^ siècle. Cette belle série s'était ouverte par une étude sur l'*Evolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, Paris, 1884, livre dont on a depuis bien des fois récrit des chapitres, de points de vue très divers,

Digitized by Google

mais dont on n'a pas surpassé l'objectivité ni l'attrait d'exposition. De son *Introduction à l'Histoire générale des Religions*, résumé des cours donnés par lui à l'Université de Bruxelles (Bruxelles, 1884, in-8°) on relit souvent encore les pages consacrées à l'« histoire de l'Histoire des religions », aux précurseurs et aux initiateurs de nos études, pages que n'ont pas rendues caduques même les précieux bilans dressés par J. Réville, Hardy et Gruppe. Nous ne pouvons ici donner que les titres des grands ouvrages : *Histoire religieuse du Feu* (Vervier, 1887, in-18) ; *La Migration des Symboles* (Paris, 1891, in-8°); *l'Idée de bien d'après l'Anthropologie et l'Histoire* (Paris et Bruxelles, 1892, in-8°) ; *Eleusinia* (Paris, 1903, in-8°) (paru d'abord dans R. H. R.). Ces titres ont leur éloquence, et pareillement ceux des articles qu'il publia, avec une fidélité qui rend si ému et si attristé l'hommage que nous lui rendons, dans cette *Revue de l'Histoire des Religions* à laquelle il fit toujours part, comme en une amicale confidence, des résultats vivants de ses plus récentes recherches, de ses méditations sur le courant des méthodes et des hypothèses : *L'histoire des religions en Belgique*, R. H. R., VI, 113 ; *Keshub Clumder Sen*, IX, 85 ; *Etudes d'histoire religieuse contemporaine. Harrison contre Spencer, sur la valeur religieuse de l'inconnaissable*, IX, 350 ; *Des origines de l'idolâtrie*, XII, 1 ; *M. M. Vernes et la méthode comparative dans l'Histoire des religions*, XII, 170 ; *Les « Institutions ecclésiastiques » d'H. Spencer et l'évolution du sentiment religieux*, XIV, 95 ; *Des symboles qui ont influencé la représentation figurée des pierres coniques chez les Sémites*, XX, 135 ; *Une application pratique du syncrétisme religieux en Angleterre*, XXII, 77 ; *Les rites de la moisson et les commencements de l'agriculture*, XXXVIII, 1 ; *Les rapports historiques entre la religion et la morale*, XLIII, 30 ; *De l'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux*, XLIV, 1 ; *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis*, XLVII, 1, 141 ; *Syllabus d'un cours sur les origines du Christianisme d'après l'exégèse contemporaine*, XLVIII, 295 ; *L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse*, LXI, 1 ; *La sociologie de M. Durkheim et l'histoire des religions*, LXVII, 192 ; *L'initiation, institution sociale, magique et religieuse*, LXXXI, 1. — Et encore cette série d'articles, dont plusieurs sont presque des livres, ne donne-t-elle qu'une idée incomplète de l'apport de faits et de suggestions fournis à notre Revue par le Comte Goblet, puisqu'il y faudrait ajouter la somme considérable de fécondes critiques, d'aperçus sincères et pénétrants contenus dans les très nombreuses recensions d'ouvrages nouveaux qu'il donna ici pendant quarante ans et plus. Peu de juges ont, avec autant de précision, noté au jour le jour les résultats durables conquis par l'anthropologie anglaise ; bien peu ont, avec une équité aussi perspicace, discerné ce qu'il y avait d'original et d'utile dans certaines solutions spencériennes, dénoncé ce qu'elles contenaient de seulement spécieux ou même de déjà périmé.

Digitized by Google

Mais ce serait laisser de côté le plus personnel peut-être de son activité que de ne pas parler ici de Goblet d'Alviella promoteur des Congrès d'histoire des religions. Dans ces assemblées, si objectives que fussent ou voulussent être leurs méthodes, ce grand idéaliste voyait — peut-être avec raison — un acheminement vers des ententes politiques et morales auxquelles tendaient, sur des terrains divers, toute son action et toute son espérance. Qu'en principe il affirmât, nous l'avons vu, la nécessité d'une cloison étanche entre les activités sociales et scientifiques, cela ne l'empêchait pas de proclamer au congrès de Leyde de 1912 : « Nous voulons faire ici de la science et rien que de la science, mais, en ce faisant, nous avons conscience de faire aussi œuvre de liberté, de conciliation et de progrès ». Idéalisme, dont les Réville, fondateurs de nos Congrès, avaient en maintes occasions donné la formule en termes analogues, et dont toute cette génération de savants, qui était celle du Comte Goblet d'Alviella, nous a laissé la grande leçon.

P. A.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1925-1926. — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Ecoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. — *A l'Ecole des Hautes Études, section des Sciences religieuses.*

M. M. Mauss : I. Rites oraux négatifs ; rites oraux moraux (Australie). — II. Rapports entre l'organisation domestique et sociale et la religion (sociétés soudanaises et négritiennes), les lundis, à 10 h. 45 ; les mardis à 10 h. 45.

M. G. Raynaud : Ethnographie, religion et histoire de la Moyenne Amérique, particulièrement du Guatémala ; cultes du Haut-Pérou ; légendes californiennes, les samedis à 14 h. et 15 h.

M. Zeitlin : Les mythes péruviens de la Création.

M. Granet : I. Usages et croyances relatifs à la naissance, l'enfance et l'adolescence. — Texte et commentaire du chapitre du Yi-li sur la majorité, les mercredis à 9 h. 30 et 10 h. 30.

M. Masson-Oursel : I. Le vocabulaire philosophique d'Ashvagosa. — Explication de textes sur le théisme indien et la *Chaktè*, les lundis à 14 h. 30 et 15 h. 30.

M. Moret : I. Continuation de l'explication des textes du rituel funéraire. — II. Travaux pratiques des étudiants, les mardis à 14 h. et 15 h.

M. Fossey : Bénédiction et malédiction dans la littérature sumérо-accadienne, les mardis et jeudis, à 17 heures.

M. Loisy : I. Explication du Livre d'Ezéchiel. — II. La rédaction des épîtres de S. Paul, les mercredis à 15 h., et les jeudis à 14 h.

Digitized by Google

M. Liber : I. Le *Masal* aggadique comparé à l'allégorie philonienne et à la parabole évangélique. — II. Le *Minhaguin* de l'école de Rachi ; explication du *Pardès* et des ouvrages parallèles, les lundis à 10 h. et 11 h.

M. Clément Huart : I. Explication du Coran (ch. IX) à l'aide du commentaire de Tabari. — II. La mystique persane d'après le Mehnewi de Djelal eddin Roumi, les lundis et mercredis à 16 h. 30.

M. J. Toutain : I. Les religions et les cultes de l'Etrurie et de l'Ombrie. — II. Les divinités du ciel et de l'athmosphère dans la religion grecque : le culte d'Artémis, les jeudis à 15 h. 15, et les vendredis à 14 h.

M. H. Hubert : I. Etude comparative des religions celtiques. — II. La mythologie celtique et le folklore dans les romans du cycle d'Arthur, les mercredis à 10 h. et 11 h.

M. de Faye : I. Explication et commentaire critique des livres I et III de l'*Adversus haereses* d'Irénée. — II. Histoire générale de la formation et de l'évolution de la pensée chrétienne. 1re partie : des origines au IVe siècle, les lundis, 16 h. 30 ; les jeudis, 9 h. 15.

M. P. Monceaux : I. L'*Octavius* de Minucius Felix. — II. L'épigraphie chrétienne de l'Espagne, les lundis à 14 h. 15 et les mercredis à 15 h. 15.

M. L. Millet : I. Histoire de la peinture religieuse byzantine et slave. — II. Etudes pratiques d'archéologie byzantine et slave, les jeudis, 14 h. 30, et samedis, 9 h. 30 et 10 h. 30.

M. P. Alphandéry : I. Etudes sur le gnosticisme dans les sectes du moyen âge latin. — II. Recherches sur l'histoire de l'ascétisme en Occident à l'époque des premières Croisades, les lundis à 15 h. 30 et les vendredis à 15 h. 30.

M. E. Gilson : I. Jean Damascène et la fin de l'époque patristique. — II. La philosophie de Duns Scot, les mardis à 16 h. et les mercredis à 14 h. 45.

M. R. Génestal : I. Les cas privilégiés. — II. Etude sur le droit ecclésiastique français du Xe au XIIIe siècle, les vendredis à 13 h. 45 et 14 h. 45.

M. A. Bayet : I. La morale chrétienne en Gaule. — II. La morale et le vol, les mardis à 10 h. et 11 h.

M. Ad. Lods : Explication de textes choisis du livre d'Ezéchiel, les lundis à 9 h.

M. M. Cahen : La cosmogonie et l'eschatologie scandinaves d'après la tradition eddique (interprétation de la Voluspa), les vendredis à 10 h.

M. J. Marx : Le folklore médiéval dans l'Europe occidentale, les mercredis à 10 heures.

M. Koyré : La théologie de Fichte, les jeudis à 16 h. 30.

M. Fr. Secestre : Les sources du droit ecclésiastique français au XVIIIe siècle, les jeudis à 10 h. 30.

Digitized by Google

II. — *A l'École des Hautes Études. Section des Sciences historiques et philologiques.*

M. Barrau-Dihigo : L'Espagne et le Saint-Siège aux XI^e^ et XII^e^ siècles, les vendredis à 5 h. 1/4.

M. J. Février : I. Les inscriptions sémitiques de Chypre. — II. Etudes sur les religions palmyréniennes, les samedis à 2 h. 1/2 et à 3 h. 1/2.

M. P. Lasserre : Le mouvement thomiste contemporain, les mercredis à 5 h. 1/4.

M. Isidore Lévy : Israël et l'Egypte, les jeudis à 10 h. 1/2.

M. Sylvain Lévi : Notions générales d'indianisme, les mercredis à 5 h.

M. J. Bacot : Explication du Mani bkali hbum, les vendredis à 3 h. 1/2.

Mme de Willmann-Grabowska : Explication de Chàndogya-Upanishad, les mardis à 3 h. 1/4.

M. Mayer Lambert : Explication des petits prophètes et du Pentateuque, les mardis à 3 h. 1/4 et les jeudis à 5 h.

M. H. Sottas : Explication de textes hiéroglyphiques et coptes, les samedis à 10 h. 1/4.

III. — *Au Collège de France.*

M. I. Izoulet : La métamorphose de l'Eglise, les mardis et jeudis, à 3 h.

M. A. Loisy : L'idée messianique et les origines du mouvement chrétien, les lundis et samedis à 10 h. 30.

M. Casanova : Explication et étude des parties les plus anciennes du Coran, les jeudis à 4 h.

M. Sylvain Lévi : Trunsikà et Vunsalikà de Vasubandhu, texte sanscrit inédit, les mercredis à 10 h.

M. H. Maspero : Le Dieu du Ciel, le Dieu du Sol et les Ancêtres chez les Chinois anciens et chez les Thaï modernes, les mardis à 10 h. 30. — Le T'ien wen du K'in wan, les samedis à 10 h. 30.

M. Przyluski : Les religions indochinoises, les vendredis à 3 h. 30. — Les Yâtakha dans les littératures de l'Asie orientale, les samedis à 3 h. 30.

M. Monceaux : L'œuvre historique et hagiographique de S. Jérôme à Bethléem, les lundis à 3 h. 15. — Explication du neuvième livre des Confessions de S. Augustin, les mercredis à 2 h. 15.

IV. — *A la Faculté des Lettres.*

M. L. Brunschvicg : Les rapports de la science et de la religion au XVII^e^ siècle, les mardis à 15 h.

M. Bréhier : Histoire du néo-platonisme : les précurseurs immédiats de Plotin, les jeudis à 14 h.

Digitized by Google

M. F. Gilson : Histoire des philosophies médiévales du IXe au XIIe siècle, les mercredis à 16 h.

M. Ch. Guignebert : Saint Paul, les vendredis à 14 h. — Le IVe Evangile et les Epîtres johanniques, les mardis à 14 h.

M. Jordan : Les Etats censiers et vassaux du Saint Siège au moyen âge : l'Espagne, la Sicile, les jeudis à 16 h.

M. M. Granet : Introduction à l'étude de la philosophie chinoise, les mardis à 17 h.

M. Ad. Lods : Les traditions hébraïques sur les origines du monde et de l'humanité, les mercredis à 15 h. 30. — La religion nationale de l'ancien Israël, les lundis à 8 h. 30.

M. Masson-Oursel : Histoire de la théologie indienne, les jeudis à 16 h.

M. A. Thomas : Explication de la *Chanson de Sainte Foi*, les vendredis à 9 h.

Conférences du Dimanche au Musée Guimet :

Dimanche 17 janvier, à 14 h. 30. *M. A. Moret*, professeur au Collège de France, directeur honoraire du Musée Guimet : Sépultures et momies royales en Egypte (avec projections).

Dimanche 24 janvier, à 14 h. 30. *M. L. Delaporte*, professeur à l'Institut Catholique : Le temple Sumérien (avec projections).

Dimanche 31 janvier, à 14 h. 30. *M. R. Dussaud*, membre de l'Institut, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Le temple en Phénicie (avec projections).

Dimanche 7 février, à 14 h. 30. *M. J. Toutain*, directeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, secrétaire-général de la Société française des fouilles archéologiques : Apollon fut-il chez les grecs un dieu solaire?

Dimanche 14 février, à 10 h. 30. *M. C. Enlart*, membre de l'Institut, directeur du Musée de Sculpture comparée au Trocadéro : Le royaume de Jérusalem et ses monuments (avec projections).

Dimanche 21 février, à 14 h. 30, sous les auspices de la Société française des fouilles archéologiques. *M. Rey*, directeur de la Mission archéologique française en Albanie : L'Albanie au temps de la civilisation grecque et sous la domination vénitienne (avec projections).

Dimanche 28 février, à 14 h. 30. *M. S. Elisseev*, ancien chargé de cours à l'Université de Pétrograd : Le portrait dans la peinture d'Extrême-Orient (avec projections).

Dimanche 7 mars, à 14 h. 30. *M. H. Maspero*, professeur au Collège de France : La religion actuelle des Chinois.

Dimanche 14 mars, à 14 h. 30. *M. M. Granet*, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris : Tambours et drapeaux, leur rôle dans la mythologie et les rites chinois (avec projections).

Dimanche 31 mars, à 14 h. 30. *M. P. Masson-Oursel*, chargé de

Digitized by Google

conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris : Les équivalents indiens de l'extase plotinienne.

Dimanche 28 mars, à 14 h. 30. *Mme Alexandra Néel-David*, chargée de mission du ministère de l'Instruction publique : La religion des lettrés et la religion populaire au Tibet (avec projections).

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 25 octobre 1924.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. René Dussaud préside.

Présents : Mmes Dussaud, Mélon, Virolleaud; Mlles Brunot et Reinach; MM. R. Dussaud, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Berr, A. Cahen, Choublier, Couchoud, Deny, Geuthner, Glotz, Guignebert, Kindberg, Koyré, Lebègue, Lods, Macler, Moncel, Rougier, Th. Reinach, Strauss, Virolleaud, Vendryès, Vignon.

Le Secrétaire des séances lit le procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observations.

Le Président annonce à l'Assemblée les nominations dans l'ordre de la Légion d'honneur de MM. A. Loisy et Ch. Guignebert. Il leur adresse les vives félicitations de la Société.

Il fait part du décès de deux membres de la Société, MM. Anatole France et Conybeare, et salue la mémoire de ces deux éminents collègues.

Le Secrétaire général lit à l'Assemblée quelques fragments d'une lettre de M. *M. Choublier* sur un récent voyage qu'il a fait en Grèce et les souvenirs qu'y inspire la « Prière sur l'Acropole ».

M. *Virolleaud* prend ensuite la parole pour une communication sur les *Nécropoles et sanctuaires phéniciens d'après les fouilles les plus récentes.*

Des observations sont présentées par MM. *Lods* et *Dussaud.*

M. *Théodore Reinach* fait une communication au sujet de *l'utilité de la numismatique pour l'histoire religieuse des peuples classiques.*

Diverses observations sont échangées entre MM. *Glotz*, *Dussaud* et *Th. Reinach.*

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 22 novembre 1924.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. René Dussaud préside.

Présents : Mmes Desprez, Dussaud, Mélon, Sartiaux; Mlle Brunot; MM. R. Dussaud, Alba, Alphandéry, Berr, de Faye, Geuthner, Girard, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lods, Logaridès, Lyon, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Pottier, Rougier, Sartiaux, Toutain, de Tschilschke, Westphal.

Digitized by Google

Le Secrétaire des séances lit le procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observations.

Le Secrétaire général adresse les félicitations du Bureau à M. H. Girard pour le brillant succès de la *Bibliothèque Romantique* qu'il dirige. Plusieurs volumes de cette collection présentent pour l'histoire du sentiment religieux au XIXe siècle l'intérêt le plus vif. M. *Girard* donne quelques renseignements au sujet des prochains volumes à paraître.

Le Secrétaire général signale l'apparition du remarquable ouvrage de M. Zielinski, professeur à l'Université de Varsovie, sur la *Sibylle*; il signale également la création de la revue italienne d'histoire des religions *Ricerche religiose* créée et dirigée par le professeur Buonaiuti.

Le Président annonce la récente publication de l'étude sur *Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIe siècle* due à MM. Ad. Lods et P. Alphandéry.

M. *Masson Oursel* prend la parole pour une communication, dont le résumé suit, sur *Quelques traits caractéristiques de l'atomisme indien :*

L'Inde paraît avoir connu la philosophie atomistique depuis les premiers temps du Jainisme et du Bouddhisme (VIIe et VIe siècles avant J.-C.). Cette philosophie prend sa source dans le vieux fonds matérialiste commun aux Cārvākas, aux Sāṃkhyas et aux Vaiçeṣikas, ainsi qu'aux deux religions précitées.

Les Jainas, avec leurs devanciers les Nirgranthas et leurs frères dissidents les Âjîvikas, paraissent avoir été les premiers atomistes. Ils conçoivent la misère et la servitude humaines comme résultant de l'introduction dans l'âme de particules matérielles, et par suite la délivrance comme l'expulsion de ces éléments étrangers. L'atome se définit par son « extrême petitesse », paramāṇu. Il est sans forme, amūrta. Son emplacement dans l'espace est un pradeça, sa situation dans le temps un samaya, instant. Il participe de deux forces, le mouvement et le repos, dharma et adharma. Il possède de quoi produire dans les composés les qualités sensibles. Ce n'est point un corpuscule, mais c'est une substance, quoique perméable à d'autres substances (espace, mouvement, repos).

Les Bouddhistes du Petit Véhicule admettent, eux aussi, que tout dérivé est composite (skandha); mais comme on ne saurait être à la fois Bouddhiste et substantialiste, les atomes ici ne possèdent ni consistance, ni permanence. A chaque moment discontinu du temps ils se forment et disparaissent. Ils consistent en un minimum de forme (rūpa). Ils sont forces, sinon substances : solidité ou répulsion,

Digitized by Google

fluidité ou cohésion, chaleur, mouvement. Ce qui résulte de leur combinaison nous apparaît comme terre, eau, feu, air. Pensée, chose et connaissance n'existent que par apparition simultanée, solidaire, de phénomènes, sans stabilité autre que celle de la loi qui les produit et les détruit.

A l'intérieur du Brahmanisme, les Vaiçeṣikas soutiennent que les corps se composent de particules globulaires, selon quatre variétés définies par une qualité spécifique : atomes de terre, d'eau, de feu et d'air. Ces atomes, éternels, substantiels, sont mûs par une loi aussi morale que physique, l'adṛṣṭa, qui préside aux destructions et reformations successives du monde. Quoique l'âme n'ait rien de commun avec la matière, elle ne perçoit et n'agit que par un organe atomique, le manas. — Les partisans du Nyāya, destinés à fusionner avec ceux du Vaiçeṣika, viennent à l'atomisme par désir d'obtenir du simple dans la divisibilité de la matière. Pour eux la grandeur suppose le nombre, car il faut trois paramāṇu pour créer l'extension minima (aṇu).

Ainsi nous constatons au moins trois types d'atomisme : deux sont substantialistes (Jaina, Vaiçeṣika), un phénoméniste (Bauddha) et relativiste. Il s'agit soit de points éternels, soit de forces temporaires, mais jamais de particules à la fois sans qualité et insécables, comme l'ἄτομος de Démocrite. Il n'est jamais question de substances pleines, c'est-à-dire d'une dureté absolue, en antithèse à un milieu vide. Jamais la vacuité des Bouddhistes ne s'oppose à une notion quelconque du plein : cette dualité de notions est grecque, non indienne.

L'atomisme n'a pu s'imposer de façon universelle et définitive ni aux Bouddhistes, ni aux philosophes de l'orthodoxie brahmanique. Il est combattu par le Grand Véhicule, en lutte et contre les partisans du Petit, et contre les Vaiçeṣikas ; il est combattu par le Sāṃkhya et le Vedānta Ici et là, les arguments se ressemblent : ainsi la critique de l'atomisme soit absolu (Jainas, Vaiçeṣikas), soit relatif (Petit Véhicule) par Çaṅkara s'inspire de précédents que trouvait le docteur vedantiste chez le Mahāyāniste idéaliste Vasubandhu.

On comprend sans peine pourquoi l'atomisme ne put se généraliser. Il ne fut jamais une explication intégrale de l'être, car Jainas et Vaiçeṣikas ont opposé à la matière atomique une spiritualité irréductible à l'essence corporelle. Toute philosophie indienne admet

Digitized by Google

quelque principe omnipénétrant (vibhu), soit l'ātman, soit l'ākāça ; cette conviction fondamentale exclut un atomisme absolu, à la grecque. Enfin et surtout le concept d'aṇu n'impliquait que la petitesse, laquelle demeurait, implicitement ou expressément, un simple corrélatif de la notion de grandeur. Ce qui en Grèce ressemble le plus à l'atomisme indien, c'est moins la pensée de Leucippe que l'antique Dyade du Grand et du Petit (1).

MM. *Rougier* et *G. Lyon* présentent quelques observations.

M. *P. Alphandéry* donne lecture d'une communication sur *les textes bibliques chez les historiens de la première Croisade*. Cette communication sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

MM. *Dussaud*, *Guignebert* et *Alphandéry* échangent quelques remarques.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Assemblée générale du 27 décembre 1924.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. René Dussaud préside.

Présents : Mmes Dussaud, Reinach, Sartiaux ; MM. R. Dussaud, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Berr, Couchoud, Godefroy-Demombynes, Geuthner, Glotz, Guignebert, Koyré, Mayer Lambert, Lebègue, C. Lyon, Macler, Moret, Roman, Rougier, Sartiaux, Sidersky, Sinapian, de Tschilschke, Westphal.

Le Secrétaire des séances lit le procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le Président sortant adresse à l'Assemblée une allocution où il retrace l'activité de la Société pendant l'exercice 1924.

Le Trésorier présente le rapport financier.

Des observations sont présentées par MM. *Pottier* et *Guignebert*.

Le Secrétaire général donne lecture du rapport moral. Il signale la place occupée dans les travaux de l'année qui se termine par les recherches sur l'histoire des philosophies religieuses. Au surplus les sujets traités cette année recouvrent une grande partie du champ des études d'histoire des religions : Phénicie, Inde, Grèce et Rome, judaïsme, christianisme antique et médieval. « Si ce travail, dit en terminant le Secrétaire général, a été aussi vaste et en même temps aussi aisé, c'est sans doute beaucoup à votre collaboration, Messieurs, qu'est dû ce résultat ; mais vous serez d'accord avec moi pour dire que le mérite de cette activité si facile et si équilibrée revient surtout à notre cher président, M. René Dussaud. Comment

(1) P. Masson-Oursel, *L'atomisme indien*. Revue Philosophique, mai-juin 1925, p. 342-68.

Digitized by Google

ne connaîtrait-il pas les ressources, les possibilités de notre Société ? N'est-elle pas, de toutes pièces, son œuvre, et notre reconnaissance ne lui devrait-elle pas, comme un suprême honorariat, le titre de « président-fondateur » ? »

M. *Salomon Reinach* prend la parole pour lire une communication sur *la première mention du Messianisme dans un texte classique*. Ce travail sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

MM. *Guignebert*, *de Faye*, *Couchoud*, *Goguel*, *Sidersky* et *S. Reinach* échangent quelques observations.

Le Secrétaire général donne lecture du résultat des élections pour l'année 1925. Les membres du Comité sortants, MM. H. Berr, Cordier, Cumont, G. Ferrand, Glotz, Guignebert, Homolle, Sylvain Lévi, Mauss, Meillet, Omont, Parodi, Pottier, Thureau-Dangin, Toutain, sont réélus. Le Bureau pour 1925 est ainsi composé : *Président* : M. Eug. de Faye ; *vice-présidents* : MM. Théodore Reinach et Ad. Lods ; *Secrétaire général* : M. P. Alphandéry ; *Trésorier*, M. Fr. Macler ; Secrétaire des séances : M. A. Alba.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 24 janvier 1925.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. de Faye préside.

Présents : Mmes Dussaud, Renan ; Mlle Brunot ; MM. de Faye, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, A. Cahen, L. Cahen, Couchoud, Deny, Dussaud, Girard, Goguel, Guignebert, Koyré, Kreglinger, Mayer-Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Michaud, Moncel, Pottier, Roman, Rougier, Sidersky.

Au moment d'entrer en fonctions, le Président adresse à l'Assemblée une allocution où il esquisse le programme d'activité scientifique qu'il conçoit pour la Société Ernest Renan. Il souhaite la bienvenue à M. le Professeur R. Kreglinger, de l'Université de Bruxelles, qui assiste à la séance.

Le Secrétaire général annonce à l'Assemblée la nomination dans l'ordre de la Légion d'honneur de M. Gaudefroy-Demombynes et lui adresse toutes les félicitations de la Société.

Il signale la publication d'ouvrages nouveaux touchant l'histoire des religions et notamment celui de M. H. Rougier : *la Scolastique et le Thomisme* qui se présente comme le bienfaisant examen de conscience de longs siècles du passé médiéval et moderne, et aussi du présent le plus actuel.

M. *J. Deny* lit une communication sur les *traces d'une conception magique de l'écriture dans le vocabulaire turc*.

M. *Ad. Lods* présente une étude sur *les recherches récentes sur le Livre des Psaumes* et *les idées de M. Mowinckel*. Cette étude sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Digitized by Google

MM. *R. Dussaud*, *Sidersky* et *Mayer-Lambert* présentent différentes observations.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 21 février 1925.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. de Faye préside.

Présents : Mmes Dussaud et Sartiaux ; Mlle Brunot ; MM. de Faye, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, A. Cahen, Choublier, Couchoud, Dussaud, Gaudefroy-Demombynes, Girard, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lévy-Bruhl, Lods, Lyon, Macler, Matisse, Moncel, Moret, Neveux, Pottier, Roman, Rougier, Sartiaux, Sidersky, Sinapian, de Tschilschke.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le Président annonce à l'Assemblée la mort d'un des membres de la Société, M. Louis Havet, l'éminent philologue et l'ami personnel de Renan.

Le Secrétaire général résume la controverse soulevée par le livre de M. J.-P. Couchoud *Le Mystère de Jésus*, les discussions qui se sont poursuivies sur ce sujet à l'*Union pour la Vérité*, et il signale le volume tout récent de M. Maurice Goguel : *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire*.

M. *A. Moret* présente une communication sur *Le corps et l'âme d'après les textes des Pyramides de Saqqarah*.

MM. *R. Dussaud* et *Eug. de Faye* échangent quelques remarques.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 21 mars 1925.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. E. de Faye préside.

Présents : Mlle Brunot ; MM. de Faye, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, Couchoud, Gaudefroy-Demombynes, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lebègue, Lods, Lyon, Macler, Rébelliau, Sidersky.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le Président fait part à l'Assemblée de la mort de M. H. Cordier, président honoraire de la Société Ernest Renan. Le Secrétaire général lit une notice sur la vie et les travaux de M. H. Cordier.

M. *Eug. de Faye* présente une communication, dont le texte suit, sur ce sujet : *Alexandre d'Abonotique a-t-il été un charlatan ou un fondateur de religion ?*

On a longtemps pris Alexandre d'Abonotique pour un imposteur sur la foi de Lucien qui s'est fait son biographe. Dans les dernières années, cette opinion a été contestée. C'est d'abord M. Otto Weinreich

Digitized by Google

qui, dans un article des *Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1921, accuse Lucien d'avoir caricaturé Alexandre. Il ne l'a pas compris, incapable comme il était de comprendre le mysticisme. Alexandre a joui d'un tel prestige, son renom a été si universel, le mystère qu'il a fondé a duré si longtemps, qu'il n'est pas admissible qu'il ait été un vulgaire imposteur. Cette thèse a été reprise par M. Cumont dans un article de la *Revue de l'Histoire des Religions*, nov.-déc. 1922, p. 202. L'éminent historien des religions syncrétistes a fortement insisté sur le pythagorisme d'Alexandre. Il a été un adepte de cette philosophie alors en pleine renaissance. C'est par elle, par l'ascétisme qu'il prêchait, par l'attrait des rites qu'il institua, qu'il attirait les esprits et qu'à Rome même il avait des adeptes.

L'auteur de cette communication admet naturellement qu'il se peut fort bien que Lucien ait odieusement travesti le caractère d'Alexandre d'Abonotique. Rien de plus commun à cette époque que ces sortes de travestissements. Il en a cité de nombreux exemples. Il convient dès lors de faire abstraction du jugement que Lucien portait sur son héros.

Mais que faut-il penser des faits que rapporte Lucien ?

Ses critiques ne les contestent pas.

Que peut-on penser des procédés qu'emploie Alexandre pour répandre l'idée qu'une prochaine épiphanie d'Asklépios va se produire, puis de la mise en scène qu'il imagine pour faire croire que le dieu est apparu sous la forme d'un serpent, et enfin de l'artifice dont il use pour faire croire que de petit reptile qu'il était le premier jour enfermé dans la coque d'un œuf, il est devenu un serpent de grande taille ? Il y a dans ces procédés vraiment plus de fraude que d'inspiration.

Que penser ensuite de cette officine d'oracles qu'il organise, des procédés fort habiles dont il se sert pour donner des réponses plausibles aux consultants et pour faire accréditer son oracle au même titre que ceux de Claros, Mallos, etc. ? Évidemment ce personnage fort intelligent excellait dans l'art d'empaumer les simples.

Il est curieux et significatif que ses plus décidés adversaires étaient les Épicuriens et les chrétiens, pour une fois d'accord.

Enfin que l'on relise attentivement la description du mystère qu'il institue (ch. 38). On reconnaît que ce mystère est calqué sur les mystères du temps. Or le trait caractéristique de ces mystères, c'est

Digitized by Google

que les rites et les cérémonies s'accompagnaient alors d'un enseignement qui portait surtout sur la survivance après la mort. On s'unissait au dieu mourant pour revivre avec lui. Alexandre ne pouvait se dispenser de faire donner un enseignement mystique par un « prophète ». Avec un flair admirable, il a choisi le pythagorisme, c'est-à-dire la doctrine qui unissait le mieux que toute autre la philosophie et la religion. C'était un coup de maître.

Dès lors il est bien difficile de voir dans le culte institué par ce personnage autre chose qu'une très habile exploitation de la crédulité de ce temps.

Ce traité de Lucien nous paraît très précieux parce qu'il nous renseigne sur tout un aspect de la religiosité du temps qu'on laisse trop souvent dans l'ombre. Quelle révélation il nous offre de la mentalité de tant de grandes familles de Rome ! A quelle basse superstition sont tombés les descendants ou les successeurs de Helvidius et de Thraséas ! Puis ce traité nous dévoile tout le parti que les habiles savaient alors tirer des faiblesses du sens mystique. Quelle tourbe de charlatans, d'imposteurs, de tartufes ! Lucien n'est pas le seul à projeter une vive lumière sur tout ce monde. Celse les a bien connus. Il dénonce l'Égypte comme leur principal foyer. Il affirme que c'est là que l'on pouvait le mieux faire son apprentissage de « goëte ». Ces indications, Origène dans son *Contra Celsum* les confirme sans réserves. La *Didaché* ne mettait-elle pas déjà les fidèles en garde contre les évangélistes qu'elle appelait « apôtres » qui pourraient tenter de leur soutirer de l'argent et de vivre à leur crochet ?

Il n'est peut-être pas sans utilité pour l'historien des religions comparées de fréquenter Lucien, Celse, Origène. Ces critiques, si rares aux premiers siècles de l'ère chrétienne, nous aident à ne pas surestimer la religiosité de l'époque.

MM. *Guignebert* et *Sidersky* présentent diverses observations.

M. *Alba* présente quelques remarques sur *l'Histoire du Jansénisme d'après un ouvrage récent*. Cette étude sur les travaux de M. Jean Laporte relatifs à la théologie janséniste sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Digitized by Google

Séance du 25 avril 1925.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Eug. de Faye préside.

Présents : Mmes Renan et Sartiaux ; MM. de Faye, Alba, Alphandéry, Bémont, Couchoud, Goguel, Lebègue, Lods, Logaridès, Macler, Matisse, Mayer Lambert, Pottier, Rébelliau, Roman, Sartiaux, Sidersky, Verdin.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le Président fait connaître à l'Assemblée la mort de l'un des membres de la Société, M. A. Danon, et rappelle son inlassable activité scientifique. M. *Sidersky* dépose sur le Bureau de la Société le dernier travail publié par M. A. Danon.

Le Président annonce à l'Assemblée la nomination de M. Paul Boyer au grade d'Officier de la Légion d'honneur, et lui adresse les félicitations de la Société.

M. *G. Verdin* présente une communication sur *l'intérêt du mariavitisme polonais pour la psychologie des origines chrétiennes.*

M. *A. Rébelliau* présente quelques observations. M. *G. Verdin* complète différents points de son exposé.

M. *Alba* termine la communication qu'il avait commencée à la précédente séance sur *l'Histoire du Jansénisme à propos d'un ouvrage récent.*

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 23 mai 1925.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. de Faye préside.

Présents : Mme Mélon ; Mlle Brunot ; MM. de Faye, Alba, Alphandéry, Berr, Couchoud, Dujardin, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lebègue, Lods, Lyon, Macler, Mayer Lambert, Michaut, Rougier, Sidersky, Westphal.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le Secrétaire général communique à l'Assemblée les nouvelles qu'il a récemment reçues de M. René Dussaud qui accomplit en ce moment en Syrie et Palestine un voyage archeologique qui ne peut manquer d'être fructueux.

M. *Ed. Dujardin* présente une communication sur *les traces d'une tradition sacrificielle dans les récits de la Passion.*.

MM. *Guignebert*, *Sidersky*, *Couchoud*, *Mayer Lambert*, *Goguel*, *Lods*, Mlle *Brunot*, M. *de Faye* présentent différentes observations.

La séance est levée a 6 h. 1/2,

Digitized by Google

Séance du 20 juin 1925.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. de Faye préside.

Présents : Mmes Dussaud, Mélon, Sartiaux; Mlle Brunot; MM. de Faye, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, A. Cahen, Couchoud, Cumont, Dujardin, R. Dussaud, Genthner, Girard, Goguel, Guignebert, Lebègue, Lods, Lyon, Macler, Michaud, Moncel, de Pulligny, S. Reinach, Rougier, Sartiaux, Sidersky, Van Gennep, Verdin.

Le Président fait part à l'Assemblée de la mort de M. Th. Homolle dont il rappelle le rôle à la tête de la Société l'année du Centenaire d'Ernest Renan et du Congrès d'Histoire des Religions.

M. *Fr. Cumont* lit une note relative à la *Lettre de Claude* signalée en décembre 1924 à la Société Ernest Renan par M. S. Reinach.

M. *S. Reinach* présente quelques observations.

M. *A. Van Gennep* fait une communication sur les *récents travaux anglais en ethnographie religieuse*.

M. *Salomon Reinach* fait quelques remarques au sujet des écoles anthropologiques signalées par M. *Van Gennep*.

M. *J.-P. Couchoud* présente une étude sur le *Martyre de Pilate d'après un manuscrit inédit, et les Actes primitifs de Pilate*.

MM. *Salomon Reinach*, *Guignebert*, *de Faye* et *Verdin* engagent une discussion avec M. *Couchoud*.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 31 octobre 1925.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Eug. de Faye préside.

Présents : Mmes Dussaud, Mélon, Sartiaux, Virolleaud; Mlle Brunot; MM. de Faye, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, Choublier, Deny, Dujardin, Dussaud, Eustratiadès, Girard, Goguel, Guignebert, Hackin, Lebègue, Lods, Macler, Michaud, Th. Reinach, Roman, Rougier, Sartiaux, Vendryès, Verdin, Vignon, Virolleaud.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le Secrétaire général fait part à l'Assemblée du décès de MM. André Michel et le comte Goblet d'Alviella. Il rappelle la brillante et féconde carrière scientifique du comte Goblet d'Alviella, l'un des promoteurs les plus actifs de l'enseignement de l'Histoire des religions dans les Universités.

Il annonce également que la famille de M. A. Danon a mis à la disposition de la Société Ernest Renan un certain nombre de notices sur la vie et les travaux de M. Danon; il en remercie au nom de la Société Mme veuve A. Danon et ses enfants.

M. *Guignebert* fait part à l'Assemblée de différents projets en vue de l'organisation d'un prochain Congrès d'histoire des religions.

M. *Ch. Virolleaud* présente une communication sur les *recherches*

Digitized by Google

archéologiques en Syrie et le prochain Congrès de Syrie et de Palestine.

MM. *R. Dussaud, Th. Reinach* et *Guignebert* échangent quelques observations.

M. *J. Hackin* expose les *travaux de la mission archéologique française en Afghanistan*. M. J. Hackin, qui a, pendant plusieurs mois, dirigé ces travaux, illustre sa communication d'un grand nombre de projections.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 28 novembre 1925.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. E. de Faye préside.

Présents : Mme Mélon ; Mlle Brunot ; MM. de Faye, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Bémont, Berr, A. Cahen, Choublier, Dussaud, Girard, Goblet, Goguel, Guignebert, Koyré, Lebègue, Lods, Macler, Moncel, Pommier, Roman, Rougier, Sidersky, Virolleaud.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le Président fait part à l'Assemblée du décès de M. le Pasteur Roberty et salue la mémoire de cet éminent penseur religieux.

Le Secrétaire général communique à la Société certaines suggestions nouvellement parvenues au Bureau au sujet du prochain Congrès d'histoire des religions. Il est décidé que le Bureau en délibèrera.

M. *Y.-M. Goblet* prend la parole pour une communication, dont le résumé suit, sur les *Navigations religieuses des anciens Irlandais dans l'Atlantique du Nord. Géographie et Mythologie.*

Si l'Irlande, pour des causes politiques, n'a joué qu'un faible rôle dans la vie maritime moderne, son peuple, venu par mer, eût autrefois le goût des navigations lointaines. La position géographique de l'île suggéra des expéditions par mer vers l'est et le sud dans un but de guerre, de commerce ou d'évangélisation. Mais au nord et à l'ouest, sur l'Atlantique mystérieux, alors borne occidentale du monde, l'imagination gaèle lança les barques enchantées des voyages magiques païens et plus tard des voyages religieux de cénobites et de pénitents chrétiens.

Les récits des épopées maritimes légendaires — eachtra (aventures) et surtout imrama (navigations) — dus aux filid, ont été conservés par les copistes du Moyen âge. D'origine païenne, ils remontent donc au-delà du Ve siècle ; mais leurs versions christianisées et les voyages édifiants entièrement chrétiens peuvent être datés du IXe au XIe siècles environ.

Digitized by Google

L'imram païen typique est un voyage dans un bateau enchanté vers la terre de jeunesse et de joie éternelles — parfois sous la conduite d'une belle immortelle (*Eachtra Condhla Ruadh*, parfois à la poursuite d'une dame de beauté (*Imram Bráin*). Son but est toujours le monde invisible où l'on ne meurt point; donc, non seulement il n'a rien à voir avec la croyance druidique à l'immortalité de l'âme, mais il serait plutôt en contradiction avec elle puisque son but est d'échapper à la mort; aussi bien les personnages surnaturels envoyés de Tir na nOg sont-ils combattus par les Druides; et l'on a l'impression d'une croyance antérieure au druidisme et que celui-ci n'avait pu déraciner (Condhla). Les terres — généralement des îles — où abordent les héros, sont des Edens ou des Elysées païens décrits avec un sens délicat et poétique de la nature et de la beauté plastique.

Sous l'influence du christianisme, l'eachtra et l'imram évoluent. Peu à peu les conditions magiques, le bateau enchanté et les personnages surnaturels du pays des immortels disparaissent — bien qu'on les trouve encore dans l'*Imram Maelduin*, chrétien d'apparence, en réalité profondément païen. Très vite le souffle brûlant de l'ascétisme chrétien flétrit et tue les fleurs et les créatures adorables de la Plaine de Miel. Le voyage vers l'exquise Plaine du Nuage argenté se transforme en une expédition de vengeance (Maelduin), de pénitence (les fils d'O Corra; Snedgus et Mac Riagla) ou de piété (Brendan). Si l'on aborde encore parfois aux douces îles païennes, les oiseaux y chantent des cantiques; puis elles deviennent des îles de saints, puis des îles de pêcheurs pantelants et d'anachorètes hideux.

Au dernier terme de l'évolution sont les fisid (visions) d'où tout élément réel a disparu. La seule purement irlandaise, celle d'Adamnan (saint du VIII^e^ siècle; mais la vision paraît rédigée au XI^e^) qui a conservé le charme poétique d'un imram païen, paraît le prototype de tous les voyages au Paradis et en Enfer du Moyen âge. Puis les visions elles-mêmes deviennent de plus en plus sèches, pour aboutir aux atroces *Nouvelles du jour du Jugement dernier* qui ne sont plus que des descriptions des tortures des damnés.

La localisation géographique des imrama est soumise à une tradition presque toujours respectée. Le voyage magique ou religieux est un voyage au-delà de l'eau et généralement un voyage à travers l'océan occidental dont on conçoit la mystérieuse attirance. Mais ce

Digitized by Google

peut être aussi un voyage vers une île d'un lac. On aperçoit ici le lien entre les expéditions magiques païennes et des faits chrétiens tels que le Purgatoire de St Patrice dans une île du lough Derg, et peut-être même que les réclusions de cénobites dans des îles — par exemple celle de Findan dans une île du Rhin. Et ceci est encore à rapprocher du pouvoir magique des cours d'eau et de la mer (Cf. les cimetières dans les îles occidentales) (1).

Les voyages mystiques ont donc été, pour la plupart, des voyages non seulement au-delà de l'Océan, mais dans des îles imaginaires de l'Océan occidental. On peut se demander pourquoi les Irlandais ont cru à l'existence d'îles dans un océan d'où n'émerge aucune terre. Remarquons que, jusqu'aux découvertes maritimes du début des temps modernes, on s'est imaginé que tout l'Océan était semé d'îles : au XVI^e^ siècle encore maintes cartes en témoignent. En ce qui regarde les imrama, on doit sans doute faire intervenir une sorte de besoin psychologique de situer géographiquement la Terre de Promission et aussi le souvenir confus de très anciennes migrations maritimes, conservé par les tochomlada (2). Aujourd'hui encore, la croyance aux îles légendaires n'a pas disparu; nul n'en sera surpris, s'il a été témoin des prestiges de la pluie, de la brume et de la tempête sur les côtes occidentales. De très beaux mirages observés dans les temps modernes y font aussi parfois surgir des îles du milieu des flots. Et l'on peut toujours mentionner les souvenirs ou les légendes de terres effondrées là où la légende place des îles et où la sonde n'indique que de 1 à 4 fathoms de profondeur. De Dingle Bay à Malin Head la tradition cite une douzaine d'îles légendaires et, plus au large, une carte de 1850 donne encore Buss, une carte de 1865 Brasil, ces îles qui n'ont jamais existé que dans l'imagination des marins d'autrefois.

On conçoit aisément que, vivant dans une telle atmosphère de légende, les Irlandais du Moyen âge aient entrepris de très réels voyages par mer dans un but religieux. De même que leurs ancêtres païens s'embarquaient pour la joyeuse Terre de Promission, ces

(1) Cette localisation du monde invisible au-delà de la mer semble entièrement oubliée aujourd'hui. Le Dr Douglas Hyde, en recueillant ses chants populaires du Connaught, n'en a pas trouvé un seul cas. Le monde surnaturel des Irlandais modernes est toujours sous l'eau ou sous la terre, surtout dans les cavernes des montagnes.

(2) Emigrations (dans les récits des filid).

Digitized by Google

chrétiens cherchèrent au-delà des flots la terre d'expiation où se gagne le Paradis.

De tels voyages étaient possibles, non vers l'Ouest, mais vers le Nord, où l'on passe assez aisément d'Irlande aux Hébrides et, de proche en proche, aux Orcades, aux Shetland, aux Fär-Œer, à l'Islande — sinon au Grönland et au Labrador. Quand on pense que les Esquimaux font jusqu'à 130 kilomètres en un jour avec leur kayak, on voit ce qui était possible même avec la corach de l'antiquité irlandaise — et les gens du Moyen âge avaient bien d'autres moyens. D'ailleurs la géographie faisait partie de l'enseignement des écoles monastiques à une époque aussi ancienne que le VII^e^ siècle ; et au VIII^e^ l'Irlandais Virgilius enseignait que la terre est ronde.

On ne sait rien des voyages réellement entrepris par les Irlandais païens. Mais les auteurs chrétiens d'imrama font rencontrer par leurs voyageurs des anachorètes hirsutes dans les îles légendaires, ce qui donne à penser que des cénobites vivaient alors dans les îles réelles. Et l'on sait que les Hébrides furent le domaine de prédilection des saints irlandais, et que Cormac évangélisa les Orcades au temps de Colomban.

Dicuil, dans son *De Mensura Orbis Terrae*, écrit en 825, qu'un siècle plus tôt des ermites irlandais avaient vécu aux îles Fär Œer, et les avaient quittées quand les pirates scandinaves étaient venus troubler leur retraite. Il dit aussi avoir connu, trente ans plus tôt, des clercs irlandais qui avaient été en Islande. D'ailleurs des documents islandais et scandinaves (objets trouvés, *Landnamabok*) attestent que des « papar », prêtres irlandais, vivaient en Islande à l'arrivée des premiers Normands.

La recherche des thébaïdes insulaires conduisit-elle les Irlandais jusqu'au Grönland ou plus loin encore? Ici on ne trouve plus aucun document — que les sagas scandinaves, si faciles à solliciter, si difficiles à vérifier. Autant vaudrait chercher à placer la Tir na nOg sur la carte.

En résumé, les voyages dans l'Atlantique que les anciens Irlandais entreprirent dans un but religieux ont été : 1° dans les temps païens, des expéditions magiques aux pays des Immortels ; 2° dans les temps chrétiens, des expéditions inspirées par la tradition païenne, mais dans un but d'expiation, ou à la recherche d'une thébaïde, ou peut-être à la découverte d'un pays merveilleux.

Digitized by Google

Ces voyages chrétiens sont donc absolument différents des expéditions missionnaires. Païens ou chrétiens, les voyageurs mystiques irlandais se sont mis en route poussés par cet idéalisme celtique qui, suivant le mot de Renan, ne se résoudra jamais à « croire qu'après avoir fait le monde visible si beau », Dieu a « fait le monde invisible si platement raisonnable » (1).

MM. *Guignebert* et *Alphandéry* présentent quelques observations.

L'heure étant avancée, la communication de M. P. Alphandéry *sur un article du Dictionnaire de Bayle* est reportée à une séance ultérieure.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Assemblée générale du 26 décembre 1925.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. de Faye préside.

Présents : Mmes Dussaud et Mélon ; MM. de Faye, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Berr, A. Cahen, L. Cahen, Contenau, Couchoud, Dehérain, Dujardin, R. Dussaud, Girard, Goblet, Guignebert, Lanson, Lebègue, Lods, Lyon, Pottier, S. Reinach, Rougier, Sidersky, Virolleaud.

Le Secrétaire général donne lecture du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le Président prononce une allocution où il retrace la physionomie des travaux de l'année écoulée et salue la mémoire des membres de la Société décédés durant cette année.

Le Trésorier présente le compte-rendu financier de l'exercice 1925.

Le Secrétaire général présente le rapport moral sur l'année qui s'achève. Il lit la liste des communications apportées à la Société Ernest Renan, signale la participation de la Société à différents congrès et aussi les publications récentes qui s'inspirent de ses méthodes et de son esprit.

M. *R. Dussaud* fait une communication, dont le texte suit, sur les *fouilles de l'Université d'Harvard à Samarie* :

Des deux sœurs rivales, comme les appelle Ezéchiel, Jérusalem et Samarie, la première a presque exclusivement retenu l'attention des archéologues. Dès 1851, Saulcy entreprenait des fouilles à Jérusalem ; mais il faut attendre l'année 1908 pour que soit donné le premier coup de pioche sur le site de Samarie. L'honneur en revient à l'Université d'Harvard qui a chargé M. Lyon, puis

(1) *Essais de Morale et de Critique*, p. 454.

Digitized by Google

MM. Reisner et Fisher, de mettre au jour les ruines de l'ancienne capitale du royaume du Nord.

Les fouilles conduites de 1908 à 1910 n'ont été publiées que l'an dernier. Cette belle publication, accompagnée d'un atlas de 16 plans et de 90 planches, atteste le soin avec lequel les recherches ont été menées. L'architecte, M. Fisher, s'y est révélé un maître fouilleur. Il a donné, ensuite, de nouvelles preuves de son habileté aux fouilles de Beisan et, actuellement, il est occupé à reprendre l'exploitation du site de Megiddo.

Si la publication américaine est aussi complète qu'on pouvait le désirer pour tout ce qui touche l'architecture, il est à craindre qu'elle ne déçoive un peu les historiens, les exégètes et les épigraphistes. La raison n'en est pas l'absence de documents, mais leur présentation, dans un ordre parfait certes, mais sans les développements et les commentaires destinés à les faire valoir. A vrai dire, nous sommes mal venu à nous plaindre que les savants américains aient laissé à glaner après une si belle moisson.

Aucune autre fouille palestinienne n'a autant que celle de Samarie étendu nos connaissances historiques, géographiques et épigraphiques. Notamment, l'époque d'Achab n'est plus pour nous une période mal définie par des textes contradictoires ; elle nous apparaît dans l'éclat d'une réelle grandeur. Ce qu'on entrevoit de l'organisation du royaume, notamment de l'intendance royale qui réunissait les attributions d'un ministère des finances et de l'intendance proprement dite, royale et militaire, le grand usage de l'écriture, témoignage certain d'une civilisation développée, l'activité commerciale d'Israël, la ville fortifiée qu'était Samarie, la beauté de ses constructions en pierres de taille signalée déjà par les prophètes et notamment du « palais d'ivoire » d'Achab, maint autre détail, posent autant d'assises solides pour une reconstitution historique.

Les documents assyriens, peu sujets à caution, nous montraient déjà par le nombre de chars et de soldats mis en ligne à la bataille de Qarqar, que le royaume d'Achab était un des états les plus puissants de Syrie, sinon le plus puissant. On peut ajouter aujourd'hui qu'il en était aussi un des plus civilisés, des mieux organisés et des plus riches.

Dès lors nous ne pouvons plus hésiter à fixer notre choix entre

Digitized by Google

les textes contradictoires du Livre des Rois. Les récits qui se rattachent au cycle du prophète Elie peuvent conserver quelques traits pittoresques, quelques détails typiques, ils sont à écarter comme documents vraiment historiques. Par contre, les chapitres XX et XXII, 1-38 du second livre des Rois, auxquels il faut joindre le psaume XLV, reprennent toute leur valeur.

Les historiens modernes avaient déjà discerné le crédit que ces derniers textes méritaient; Renan en avait même conclu qu'Achab « égala Salomon par l'ouverture d'esprit et le surpassa par la valeur militaire », mais ce n'est plus le simple sens critique qui nous décide aujourd'hui, ce sont des documents originaux (1).

Le Secrétaire-général donne lecture du résultat des élections pour l'année 1926. Les membres sortants du Comité MM. Barrau-Dihigo, Contenau, Goguel, Hackin, Koechlin, Ch.-V. Langlois, Lanson, Lefranc, Lods, Loisy, Macler, Moret, Reinach, Van Gennep, sont réélus. M. Lebègue est élu membre du Comité en remplacement de M. Rébelliau démissionnaire. Le Bureau pour 1926 est ainsi composé : *Président :* M. Th. Reinach ; *Vice-Présidents :* MM. Ad. Lods et Ch. Guignebert ; *Secrétaire général :* M. P. Alphandéry ; *Trésorier :* M. Fr. Macler ; *Secrétaire des séances :* M. A. Alba.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

(1) On trouvera dans *Syria*, 1925, fasc. 4, et 1926, fasc. 1, un exposé et une discussion de ces documents.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-DOUZIÈME

Articles de fond.

Pages.

M. Ginsburger. Les explications des noms de personnes dans l'Ancien Testament 1

E. Cavaignac. Calendriers et fêtes religieuses 8

R. Maunier. Les rites de construction en Kabylie 12

E. Vassel. Sur le dieu cavalier des Carthaginois 30

M. Cahen. L'étude du paganisme scandinave au XX^e^ siècle.... 33

A. Lagarde. La pénitence dans les Églises d'Italie au cours des IV^e^ et V^e^ siècles 108

Revue des Livres.

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

Brunner (*E.*). Die Mystik und das Wort (*A. Koyré*) 131

Delafosse (*H.*). Le quatrième Évangile (*P.-L. Couchoud*)..... 135

Harnack (*A. v.*). Marcion; das Evangelium vom fremden Gott (*H. Delafosse*)..... 169

Hesperis (*Cl. Huart*)..... 154

Lasserre (*P.*). La jeunesse d'Ernest Renan, t. I et II (*Pr. Alfaric*)..... 161

Maréchal (*Chr.*). La Mennais. La dispute de l'Essai sur l'indifférence (*P. Alphandéry*)..... 163

Palmer (*Fr.*). Heretics, Saints and Martyrs (*P. Alphandéry*).. 168

Digitized by Google

Raschke (*H.*). Die Werkstaff der Markusevangelisten (*H. Delafosse*)..... 179
Stanenhagen (*L.*). Absolute Stellungnahmen (*A. Koyré*)..... 148
Strowski (*F.*). Histoire littéraire de la France. De Ronsard à nos jours (*P. Alphandéry*)..... 166

II. — *Notices bibliographiques.*

Blondheim (*D. S.*). Les parlers judéo-romans et la *Vetus latina* (*P. Alphandéry*)..... 183
Bonavia (*C.*). Santita del nostro tempo (*P. Alphandéry*)..... 184
Dedieu (*J.*). Histoire politique des protestants français (*A. Houtin*)..... 184
Guillaume (*A.*). The traditions of Islam (*Pr. Alfaric*)..... 182
Mélo (*C. F.*). Hermès (*P. Alphandéry*)..... 183
Monti (*J.*). Manuel international des organisations catholiques (*A. Houtin*)..... 185
Oesterley (*W. O. E.*). The Sacred Dance (*Pr. Alfaric*)..... 181
Schomerus (*H. W.*). Sivaitische Heiligenlegenden (*Pr. Alfaric*). 181
Tixeront (*J.*). L'ordre et les ordinations (*A. Houtin*)..... 185

CHRONIQUES, par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry*.

Nécrologie : Le Comte Goblet d'Alviella, p. 186.
Enseignement de l'histoire des religions : à Paris en 1925-1926, p. 189; Conférences au Musée Guimet, p. 192.
Christianisme ancien : Eug. de Faye, Alexandre d'Abonotique, p. 198.
Religions sémitiques : R. Dussaud, Fouilles de l'Université d'Harvard à Samarie. p. 207.
Religions de l'Inde : P. Masson-Oursel, L'atomisme indien, p. 194.
Religions celtiques : Y. M. Goblet, Navigations religieuses des anciens Irlandais dans l'Atlantique du Nord, p. 208.
Bulletin de la Société Ernest Renan : Comptes-rendus des séances, p. 193.

L'Imprimeur Gérant :
JULIEN GAMON.

Digitized by Google

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

Digitized by Google

LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION,
Libraire de la Société de l'Histoire de France et de la Société des Anciens Textes.
5 et 7, Quai Malaquais, PARIS (VI^e).

ACTES
DU
CONGRÈS INTERNATIONAL D'HISTOIRE DES RELIGIONS
TENU A PARIS EN OCTOBRE 1923

2 vol. in-8 raisin, de 516 et 466 p. avec fig. et 2 pl. h. texte. **125** fr.

Articles et mémoires des principaux savants français et étrangers sur l'histoire des religions, le folklore, etc. ALPHANDÉRY, J.-C. FRAZER, Ed. NAVILLE, R. DUSSAUD, CAPITAN, GUIGNEBERT, VIROLLEAUD, S. REINACH, MAYER-LAMBERT, VAN GENNEP, G. FERRAND, A. LOISY, M. PERNOT, J. TOUTAIN, etc.

L'INDE ET LE MONDE
par SYLVAIN LÉVI,
Professeur au Collège de France.

Pet. in-8, 173 p., sous couverture illustrée du motif du *Corbeau et de la Chatte*, très ancienne fable indienne ..... **10** fr.
Il a été tiré : 50 exemplaires numérotés sur papier d'Arches **60** fr.

D. S. BLONDHEIM
Professeur de philosophie romane à l'Université Johns Hopkins.

LES PARLERS JUDÉO-ROMANS ET LA VETUS LATINA
Étude sur les rapports entre les traditions bibliques en langue romane des Juifs au Moyen Age.

In-8, CXXXVIII-247 pages ..... **60** fr.

A. GAZIER
Professeur à la Sorbonne.

HISTOIRE GÉNÉRALE DU MOUVEMENT JANSÉNISTE
DES ORIGINES A NOS JOURS

2^e édition revue. 2 vol. in-8^o ..... **30** fr.

GEORGES HARDY

Le CARDINAL DE FLEURY et le MOUVEMENT JANSÉNISTE

In 8^o raisin, 360 pages ..... **30** fr.

Digitized by Google

ÉDITIONS ERNEST LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS (VI^e)

MONUMENTS DE L'ATHOS

PUBLIÉS PAR **Gabriel MILLET**

I. — LES PEINTURES

Un vol. in-4° de 80 pages et un album de 264 planches en phototypie.
Prix de souscription..... 300 fr.

INTRODUCTION AU NOUVEAU TESTAMENT

PAR **Maurice GOGUEL,**
professeur à la Faculté de Théologie protestante.

TOME I. — LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES..... 26 fr.
TOME II. — LE QUATRIÈME ÉVANGILE..... 26 fr.
TOME III. — LE LIVRE DES ACTES..... 15 fr. 60
TOME IV. — LES ÉPITRES PAULINIENNES (fasc. I)..... 26 fr.

CULTES, MYTHES ET RELIGIONS

PAR **Salomon REINACH**, de l'Institut.

TOME V

TROISIÈME ÉDITION, REVUE ET CORRIGÉE

Un volume grand in-8°, illustré de 48 gravures dans le texte..... 40 fr.

NATHAN SÖDERBLOM

MANUEL D'HISTOIRE DES RELIGIONS

(DE C. P. TIELE, REVU ET AUGMENTÉ)

ÉDITION FRANÇAISE PAR W. CORSWANT

Un vol. in-16 de 684 pages..... 35 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

LES DIEUX, LES HÉROS ET LES HOMMES DE L'ANCIEN GUATÉMALA D'APRÈS LE LIVRE DU CONSEIL

PAR **Georges RAYNAUD,**
Directeur d'Études des Religions de l'Amérique Précolombienne à l'École des Hautes-Études.

Un vol. in-8°..... 30 fr.

Pour paraître prochainement :

INTRODUCTION AU NOUVEAU TESTAMENT

PAR **Maurice GOGUEL**

TOME IV (DEUXIÈME PARTIE)

LES ÉPITRES PAULINIENNES

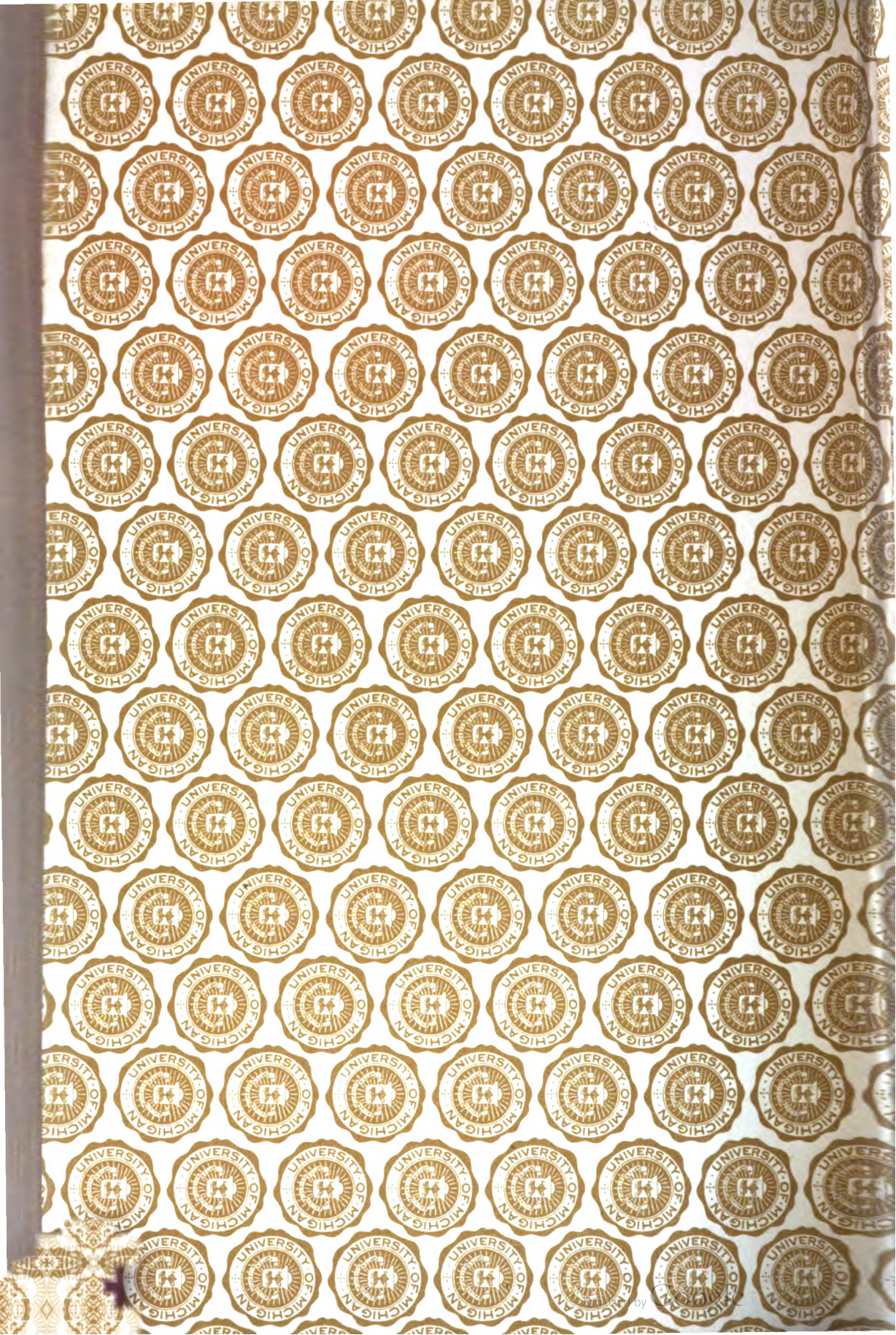
Le Puy-en-Velay. — Imprimerie *La Haute-Loire*.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


UNIVERSITY OF MICHIGAN

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03864 4681
BOUND
OCT 9 1929
UNIV. OF MICH.
LIBRARY
Digitized by Google